hasta- Skt. *hastin-* elephant; *-dandaa-* Skt. *-dantaka-* Tiaridium Indicum; *-papala-* Skt. *-pippali-* Scindapsus officinalis
hahvāṃña- that should be cut to pieces, hashed
hā to, towards; *hā tceraa-* that should be added; *hāna āna* then
ḫāba- Skt. text *palakaṃśa-* i. e. probably *phalakesara-* cocoa nut
hāysa- far off
hālaa- half
hālaa- direction, quarter
hāva- furtherance, benefit, prompting
hiṃgā- unidentified
hä/amä- hamya- to become, to rise
hĭra- thing
hīyaa-, *hīvia-* belonging to
hīysamāṃ- coriander
hīravī- adaption of Skt. *hrīvera-* Pavonia odorata
huysänautta- well washed
hŭrā- thigh
hŭraṣṭa- orris root
huvamāva- well measured
huṣ̆a- to become dry, to wither (pres. middle 3 pl. *hvāre, hāre*); *huṣka-* dry
hŭṣvāña- to increase, to strengthen; *hūṣāṃñāka-* increasing, strengthening
hū/audva both
hūna- sleep
hūnī- (*hūñā-*) blood; *hūṃjīnaa-* bloody
hūṣā- translates Skt. *vaṃkṣaṇa-* the groins
haikā- Skt. *hikkā-* hiccough
heca- (old *halci*) somewhere, somehow
heinaa- f. *haijā-* red
herī any
hoga- (old *hulga-*) soft
hauvā- strength, ability; *hauvana-* strong
hau/ūrāṃña- that should be given
haulega- water cardamom (?)
hauṣṭa- s. *ysamya-*
hvakhāṃdalaja- coming from a hog (the Skt. text seems to have *āruka*)
hvand- man (nom. *hve*, pl. *hvaṃṇḍa*)
hvara- hvaḍa- to eat
hvaśā- hash
hvasta- hurt, crushed
hvāña- hvata- to speak, to tell
hvaiñāṃña- that should be dried; cf. *huṣ̆a-*

Printed March 27th, 1941.

RAUSCHTRANK UND LABETRANK IM GLAUBEN UND KULTUS UNSERER VORFAHREN

VON

GEORG SVERDRUP

AVHANDLINGER UTGITT AV DET NORSKE VIDENSKAPS-AKADEMI I OSLO
II. HIST.-FILOS. KLASSE. 1940. No. 5

OSLO
I KOMMISJON HOS JACOB DYBWAD
1941

Fremlagt i den hist.-filos. klasses møte den 19. januar 1940 av Liestøl

Trykt for Fridtjof Nansens fond

A. W. BRØGGERS BOKTRYKKERI A/S

I.

Der Rauschtrank.

Die interesselose Haltung ist ein Benehmen, das dem religiösen Menschen fremd ist. Alles was er im tiefsten Sinne erlebt, wird — auf offenbaren oder geheimen Wegen — ein Teil seiner Religion, die aus diesen lebensfrischen, unerschöpflichen Quellen hervorwächst, genährt und erneuert wird. Aber nicht jedes Erlebnis besitzt denselben Stärkegrad und dieselbe religionsbildende Kraft. Bleibende Fermente der Religion werden besonders solche Erlebnisse, die als Lebensbedingungen tief empfunden sind, weil sie eine Änderung unseres Zustandes erschaffen hat. Als eine solche Änderung wirkt der *Trank* — kräftiger und besonders auffallender als die meisten anderen Mächte, die die Menschen erleben, weil seine Wirkung ebenso plötzlich wie fühlbar ist. Der Trank ist aber mancherlei Art, und das ist auch das Bedürfnis der Trinkenden. Ein Trunk labt, ein anderer berauscht. Diese einfache Tatsache hat in der religiösen Entwickelung weit- und tiefgreifende Konsequensen gehabt. Ihre Bedeutung liegt aber weder in der reinen animalen Labung, noch in dem reinen, animalen Rausch. Es ist die numinöse Wirkung in empfänglichen Seelen, die uns dazu berechtigt die Labung und den Rausch in die Religionsphänomenologie einzugliedern. In der Labung kann man ja — je nach den Umständen — vieles erleben, Erquickung, Kraft, Fruchtbarkeit, Lebensfülle, ja Lebenserneuerung und Wiedergeburt. Durch den Rausch geht der Weg zur Verschmelzung mit der Gottheit. Unter den primitiven ist jeder Rausch ein heiliger Zustand. Bei den Azteken blieb ein Verbrechen das in der Trunkenheit ausgeübt war, straflos; denn im Trunkenen handelte eine höhere Macht.[1] Dem ganzen arischen Stamme waren der Rausch und ähnliche ekstatischen Zustände das Zeichen der Erfülltheit von der heiligen, göttlichen

[1] G. Frazer: The Golden Bough, 1900, I, S. 359.

Macht. Im alten Griechenland hatte der Rebensaft eine doppelte Bedeutung; er war sowohl Genußmittel als Nahrung. Bei Homer liegen Kraft und Stärke des Menschen in Brot und Wein;[1] deshalb bekamen schon Kinder Wein zu trinken, wie der kleine Achilleus.[2] *Bios* nannten die Griechen dies Getränk nach Plinius; sie schrieben ihm also lebenerhaltende Eigenheit zu.[3] In dem Glauben an seine lebensspendende Kraft hielt man es sogar für den Erzeuger des Blutes und damit des Lebens; denn Blut ist Leben.[4] Eine besonders gesundheitliche Wirkung schrieben die Athener dem jungen Wein, die Römer dem Most zu.[5] Aber auch als berauschendes Genußmittel war den Alten der Wein bekannt. Theognis stellt die gesundheitliche Wirkung der rein narkotischen gegenüber.[6] Kein Volk hat der Rauschtrank zu herrlicheren Geistestaten entflammt als die Hellenen. Im Dionyskult, der vom Rausche dampft, ist ja die attische Tragödie geboren. In dionysischer Ekstase singt bei Archilochos der Dichter ein Lied des Gottes, einen Dithyrambus.[7] Nach Athenaios wirft Sophokles dem Aischylos vor, er habe seine Tragödien im Rausche geschrieben; in demselben Zustände hätten Alkaios und Aristophanes gedichtet.[8] Sie konnten den Vorwurf ruhig hinnehmen, ja ihm lächelnd als Lob auffassen. Als Dichter wußten sie ja, wie Plato uns belehrt, daß die Mania als Enthusiasmus eine gute Sache war: „Wer ohne den Wahnsinn der Musen den Toren der Dichtkunst sich naht, in der Einbildung, seine Fertigkeit werde ja hinreichen, ihn zum Dichter zu machen, der bleibt ein Stümper, und seine verstandesmäßige Kunst wird völlig verdunkelt von der des in Wahnsinn Verzückten . . . . Wenn er die Bahn menschlicher Bestrebungen verläßt und zum Göttlichen sich hält, so wird er von den Leuten gescholten, als wäre er verrückt; denn daß er gottbegeistert ist, merken die Leute nicht".[9] Wenn der

[1] Il. IX 705 f, vgl. XIX 61.
[2] K. Kircher: Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. Rel.gesch. Versuche u. Vorarbeiten IX. Band, 2. Heft, 1910, S. 74.
[3] Ebenda, S. 75.
[4] Ebenda.
[5] Ebenda.
[6] Ebenda, S. 76.
[7] Ebenda.
[8] Ebenda.
[9] Phaedrus 22, 29 (Übers. Apelt).

Wein das dichterische Schaffen entfesselte, war man nach griechischer Ansicht von einem Gotte besessen, dem Weingotte, der seinen Sitz im Weine hatte oder, da dieser aus dem Weinstock stammte, in der Rebe. Der ursprüngliche Name dieses Gottes ist uns freilich nicht sicher überliefert; denn mit dem Weine hatte Dionysos ursprünglich nichts gemeinsam. Der Wein womit Odysseus den Kyklopen berauscht, und der ausdrücklich als ein Göttertrank bezeichnet wird, ist keine Gabe Dionysos', sondern Apollons.[1] Die Griechen kannten ja zahlreiche Stifter des Rebkultus neben Dionysos. Es war erst in Hellas und in einem recht späten Zeitpunkte, daß Dionysos Weingott wurde. In Thrakien und in der ältesten Zeit spielte der Wein nur eine untergeordnete Rolle in seinem Kulte. In dem thrakischen Dionysoskult kannte und benutzte man andere berauschende Mittel, deren Wirkungen derjenigen des Weines entsprachen: Bier aus Gerste gebraut, und der Rausch gewisser Getreidearten.[2] Miss Harrison behauptet daß die Namen Bromios, Braites, Sabazios, Dithyrambos, die alle mit Dionysos gleichbedeutend sind, ethymologisch von Wörtern abgeleitet sind, die berauschende Getränke bezeichnen von Pflanzen zubereitet und im Dionysoskulte verwendet.[3] Das Wesen dieses Gottes war viel geraumiger und geschmeidiger, als daß man ihn in die Rubrik „Weingott" einpressen kann. Die orgiastische Schwärmerei, die seinen Kult prägt, ist mehr dem wilden Tanze als dem Weine entsprungen. In dieser *Mania*, die eine sehr primitive, vielleicht vorgriechische Grundlage hat,[4] erblicken wir den kräftigsten Ausschlag seiner Natur. Ob auch der Urgrund seines Wesens darin eingeschossen liegt, wagen wir nicht zu entscheiden. Dionysos war ja auch der Schweller, ein Gott des Wachtstumes und der Fruchtbarkeit, dessen Feste deshalb im Frühjahre durch einen Phalloszug eingeleitet und besonders von Frauen gefeiert wurden wie der phallische Freyrkult im Norden.[5]

Wie das germanische Bier war auch der indische Soma ein gegorener Trank, der zu der Mahlzeit gehörte. Götter und Menschen

[1] Od. IX.
[2] E. Rohde: Psyche, 1894, S. 309.
[3] J. E. Harrison: Prolegomena to the Study of Greek Religion[2], S. 412 ff. und 436 ff.
[4] M. P. Nilsson in Lehrbuch der Rel. gesch. II, S. 320.
[5] Magnus Olsen: Ættegaard og helligdom, 1926, S. 250.

begeisterte er im gleichen Grade, und beide brannten vor Begierde danach. Als aber die Priesterschaft ihre große Macht erworben und eine abgesonderte Klasse gebildet hatte, monopolisierte sie den Somatrank für die Götter und Priester und machte sie zum Opfer. Im älteren wie im jüngeren Rigweda bedeutet Karma einerseits das Somaopfer und zwar das Indra dargebrachte, andererseits die Krafttaten Indras, speziell die im Somarausch ausgeführten. Die gesteigerte Wertschätzung des Somatranks gipfelt in der Auffassung, daß er eine notwendige Götterspeise, ja der Gott selbst sei.[1] Wir bewegen uns hier noch in ganz primitiven Gedankenbahnen, wonach Rausch und Ekstase verwechselt werden und als verwandte Erregungszustände in eine Existenzsphäre hinaufführen, wo man über die Schranken der Menschennatur gehoben den Mächten nahekommt, ihre Kraft erlangt, sich mit ihnen vereinigt. „Wir haben jetzt Soma getrunken, wir sind Unsterbliche geworden. Wir sind zum Lichte gelangt, wir haben die Götter gefunden".[2] Hier ist die ganze Macht des Rauschtrankes ausgesprochen: er erhebt zum Götterdasein, zur Unsterblichkeit, aber er befähigt auch zur inneren Erleuchtung.

Daß im Rausche die Kluft zwischen dem rationellen, alltäglichen und dem irrationellen, religiösen Leben überbrückt wird, wußten auch die Germanen aus eigener, teuer erkaufter Erfahrung. Deshalb berauschten sie sich am liebsten nicht allein und im gewöhnlichen Leben, sondern unter feierlichen Umständen und im Beisammensein mit anderen. Ihre wichtigsten Beratungen erledigten sie beim Gelage im Bier und Wein.[3] Beim Essen und Trinken mußte jeder Vergleich bestätigt werden; sonst hatte er keine volle Gültigkeit. Man trank einander zu, wie eine alte Redewendung lautet. Durch den Trunk erwarb man seinen Nachbar, zog ihn in seinen Frieden hinein, neutralisierte alle Ausschläge seiner Feindseligkeit, sprach ihm jedes Recht zur Genugtuung ab. In einem gemeinsamen Schlucke konnten die bittersten

[1] Ere XI, S. 685—87. F. Windischmann: Über den Somakultus der Arier. Abh. Münch. Academie IV, 1846. H. Zimmer: Altindisches Leben, 1879, S. 280—81. W. Geiger: Ostiranische Kultur 1882, S. 234.

[2] A. Bertholet: Rel.gesch. Lesebuch IX, S. 57.

[3] Tacitus' Germania, Cap. 22. Andere Belege bei Schrader: Reall. d. idg. Altertumskunde II, S. 28 f.

Feinde ihre Fehde hinausspülen.[1] Schon die Namen der alten Gelagen verraten den vorgeschobenen Platz, den der Trunk einnahm. Es gab kaum ein Zusammenkunft oder ein Fest des Jahres, das nicht durch die Endung *ǫl* bezeichnet werden konnte: jola-ǫl, haust-ǫl, erfda-ǫl, festar-ǫl, sjaundar-ǫl usw. Wie zählebig das elementäre Bedürfnis gewesen ist, das hinter diesen Ausdrücken steckt, zeigen entsprechende Bezeichnungen in norwegischen Mundarten: Barnsøl, festarøl, gravøl, arvøl. Die Anziehungskraft des Biertrinkens verraten auch zahlreiche Ausdrücke der Gesellschaftssprache: „olbupz" (Einladung zum Gelage), ölstemna (schwedisch, Gelage), fara til oldrs (zu Gelage fahren), olbekkr (Sitzbänke), olteiti (festfroh), olsidir (Gelagesitten), oldrhus (Festhaus), oldhusmenn (Gäste).[2]

Neben diesen sprachlichen Belegen für die Bedeutung des Rauschtrankes im Volksleben treten uns Zeugnisse aus der Volksüberlieferung in reicher Fülle entgegen. Als lebendige Volkssitte ist oder war das Trank- und Speiseopfer in den meisten Kirchspielen Norwegens verbreitet.[3] Die Opfergaben bestehen hauptsächlich „aus den Produkten der Landwirtschaft mit einem sehr kleinen Fleischprozente und dem gewöhnlichen Tranke, dem Bier".[4] Sie werden teils in freier Luft, teils im oder nahe am Hofe gebracht. Die Spenden unter freiem Himmel opfert man auf oder am Hügel, bei einem Baume auf dem Hügel, beim Grabsteine, bei einem Waldbaume, bei einem Steine, im Felde. Im Hofe wird das Opfer auf dem Hochsitze, auf Holzgöttern, auf der Türfliese, im Bettzimmer, in der Küche, im Bodenraum, im Keller, unter dem Kuhstall, auf der Scheune, bei einer Fliese im Hofe gebracht.[5] Von diesen Gruppen treten der Hügel und der Hof mit Umgebungen als scharf getrennte Gebiete hervor, jedes mit seiner Tradition und seinem Kultmotive. Diese Trennung im Kulte bestätigt in glaubwürdigster Weise die Wahrnehmung, daß

[1] W. Grønbech: Vor Folkeæt i Oldtiden III, S. 124.

[2] Historisk tidsskrift, zweite Reihe III, S. 190 ff. M. Cahen: Etude sur le vocabulaire religieux du Vieux-Scandinave. La Libation. Paris 1921, S. 125 ff. und 160 ff. E. Birkeli: Fedrekult i Norge. Oslo 1938, S. 76.

[3] Birkeli, a. a. O., S. 157.

[4] Ebenda, S. 158.

[5] Ebenda, 159 f.

sich die Sagengestalten des norwegischen Volksglaubens in einem Hügeltypus und einem Hoftypus spalten.[1] Mit Rüchksicht auf den Zeitpunkt gilt es daß das Opfer an die gewöhnlichen Feier- und Gedenktage, mit Vorliebe aber an die Weihnachten geknüpft sind. Der Ort der Grabspende gibt uns einen unzweideutigen Wink über deren Empfänger. Im Grabhügel begegnen uns die Gestalten die nach dem Volksglauben im Hügel wohnten; ihre norwegischen Namen sind: haugefolket, haugebonde, haugetusse, haugtassen, haugbukk, tussen, vette, underjordiske, huldren.[2] Im innigen Anschluß an den Grabkult wurde der Hügel als ein managefülltes Gebiet aufgefaßt. Wie gefährlich es war dessen Tabuvorschriften zu übertreten, zeigen aus neueren und späteren Perioden zahlreiche Aufzeichnungen,[3] die uns gestatten einer festen Verbindungslinie von der Steinzeit bis auf unsere Tage zu folgen.[4] Im Hofe waren die Empfänger die verschiedenen Schutzgeister des Wohnortes, die aber nicht alle ursprünglich mit den Totengeistern identifisiert werden können[5] (norw.: nissen, tussen, kvernkallen, underjordiske, grannen, huldren, gardsbonde, jolesveinar, jolekall, haugety).[6]

Es wird berechtigt sein die Kenntnis von dem älteren, heidnischen Glaubensleben unserer Vorfahren durch Belege aus neuerer Volksüberlieferung zu ergänzen und zu vertiefen, wenn der geschichtliche Zusammenhang zwischen beiden Gebieten nachweisbar ist oder jedenfalls wahrscheinlich gemacht werden kann. In den Grußformeln, die die das norwegische Opfer an den Hügel- und Hofwicht begleiten,[7] glauben wir einem solchen Zusammenhange auf der Spur zu sein. Sie besitzen ein altertümliches Gepräge, das uns ahnen läßt, daß wir hier mit Resten eines entschwundenen Opferrituals zu tun haben. Anreden wie „stakkar", „kroken" stimmen mit der „benevolentia" des Ahnenkultus überein; andere erinnern an die *galdrar* und *yfirsongvar*

1 Ebenda, S. 160.
2 Birkeli, a. a. O., S. 163.
3 Ebenda, S. 100, 164 (wo weitere Lit.).
4 Olrik Ellekilde: Nordens gudeverden, S. 50 f.
5 Siehe meinen Aufsatz: Die Hausurnen und die Heiligkeit des Hauses, S. 9 ff. (wo weitere Lit.).
6 Birkeli, a. a. O., S. 163.
7 Ebenda, S. 162.

der altisländischen Literatur.[1] Sowohl in den neunorwegischen Grußformeln wie in den altnordischen Zauberliedern wird die Eindringlichkeit der magischen Worte durch Wiederholung gesteigert.[2] Beide können auch dazu dienen Tote zu erwecken; dann begleiten sie das Verfahren des altnordischen *útiseta*, bei dem man sich an bestimmte Stellen (an Kreuzwege, auf den Hügel) hinsetzte um dort mit der Geisterwelt in Berührung zu kommen. Wie Svipdagr von seiner Mutter Gróa aufgefordert wird in schwieriger Lage ihre Grabstätte zu besuchen,[3] wie die Christengesetze bis auf die Zeit Magnus Håkonssons gegen Totenbeschwörungen eifern,[4] wie der junge Ormålen zum Geschlechtshügel geht um den Toten zur Sprache zu zwingen,[5] so erwähnt auch eine Aufzeichnung um das Jahr 1880 die Sitte sich auf den Hügel zu legen um im Traume die erwünschten Antworten zu bekommen.[6]

Daß uns die neunorwegischen Opferbräuche einen Blick in gemeingermanische Sitten und Vorstellungen gewähren, ist es ein Leichtes zu beweisen. Wir begnügen uns damit einige charakteristische Beispiele vorzuführen.[7] Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts brachten die Einwohner der Hebriden den Meeresgeistern Bier dar; an Allerheiligen braute man Starkbier und goß davon mit einem Gebet ins Meer. Die Schiffer der Orkneyinseln besprengen ihre Boote mit Bier, wenn sie am Peterstage zur neuen Fahrt rüsten; der Brauch ist wohl als ein Opfer an den Wasserdämon zu verstehen. Den Brunnendämonen opfern im wendischen Mollen die Frauen das erste Glas Bier vom Faß. In Schweden bekommen am Julabend die Wichte Bier und Milch von einer schwarzen Kuh. Beim Begräbnis war das Bieropfer besonders bei den hannoverschen Wenden üblich (um 1700). In das Wasser der Mühle schüttet der deutsche Bauer Bier oder Branntwein für den Wassermann; ebenso bekommt der Mühlenwichtel

1 Ebenda.
2 Vgl. die Beispiele die Birkeli, S. 162 anführt, mit Skm. 34.
3 Grogaldr I.
4 Bruchstück des Christengesetzes des Magnus Håkonssons (Ngt. V, s. 56). Vgl. das neue Christengesetz des Gulatings (Ng. L. II, S. 307).
5 Landstad: Norske folkeviser, S. 106.
6 P. Hansen: Archiv for Skolevæsenets og Oplysnings Udbredelse i Christiansands Stift I—II, 1800—1803, S. 359 f.
7 Gesammelt in Handw. d. deutschen Abergl. I, S. 1271 f. III, S. 782, VIII, S. 118 f.

sein Bier. Mit dem Rauschtranke konkurriert die Milch. Am Samstage z. B. läßt mancher Bauer in Schweden durch den Knecht Buttermilch an die Wurzeln von zwei Birken gießen, denen man auch Speiseopfer darbringt. Welchen Sinn andere Völker in diese Bräuche hineinlegen können, beleuchtet ein Verfahren der Permier in Rußland am besten: Man gießt in eine Höhlung des Grabes Bier und ruft: „Trink, trink, wie du früher getrunken hast".[1]

Als ein natürliches Ergebnis ihrer Lebensbedingungen besassen unsere Vorfahren das Wissen daß *der* Trank der heiligste ist, der die erfrorenen Glieder erwärmen und die erdrückende Finsternis des nordischen Winters durch das innere Licht des erregten Gemütes verscheuchen kann. Tiefer und heftiger als die meisten anderen Völker haben sie die Erniedrigung und die Erhöhung, das Tier- und das Gottwerden durch den Rauschtrank erlebt. Davon legen unsere Dichter durch Jahrtausende packende Zeugnisse ab. Es ist bezeichnend, daß ein hervorragender nordischer Literaturforscher den Bacchuszug im Norden hat schildern können,[2] die dionysischen Gestalten in der Geschichte des nordischen Geistes, dionysisch weil sie von der Zuversicht erfüllt sind, daß das Leben eine dämonische Sache ist, dionysisch auch deshalb weil sie „den Wein des Lebens in der Offerschale der Menschheit fließend gehalten haben".[3] Daß unsere Vorfahren dem Rauschtranke alle Geheimnisse entrissen hatten, verrät das eigentümliche Schwanken in ihrem Verhältnis zu ihm. Schon der Dichter der *Hávamál* warnt vor dem *ofdrykkju*: Sei froh mit den anderen und trinke mit ihnen im Gelage, aber nimm nicht zu viel von Bier und Met. Aber er weiß auch daß der Rauschtrank alle Kräfte des Menschen entfesselt; der Trank füllt ihn mit Gedeihen, Gedanken, Gedächtnis, er macht werk- und redegewaltig, so daß Worte aus Worte sprossen.[4] Für das erhöhte Lebensgefühl, mit denen der Met die Germanen durchströmte, fanden sie selbst charakteristische Wendungen, die sich aus ihrem Altertum bis auf die heutige Zeit

[1] Sartori: Die Speisung der Toten, 1903, S. 39.
[2] Vilh. Andersen: Bacchustoget i Norden. 1904.
[3] Ebenda, S. 298.
[4] Hávamál 141.

erhalten haben, wie „Turmfalke haben", „avoir une hirondelle dans le soliveau".[1] Als ein Jomsviking das Gelübde, das er beim Erbgelage abgelegt hatte, am folgenden Tage bereute, entschuldigte er sich mit diesen Worten: „ǫl er annar maðr".[2] Das hatte er also empfunden, daß der Met den Menschen „anders" macht, indem er seinen Geist weit über die Zustände des Alltags hebt.

Dieser Erkenntnis ist der Mythus von der Erwerbung des Dichtermetes entsprungen, wie ihn Hávamál (104—110) und Snorri (SnE 83—85) überliefert haben. Nach beiden Quellen hat Odin den Met von einem Riesen Suttungr geraubt, dessen Tochter er durch Liebe dazu betört, ihn aus den Gefäßen trinken zu lassen, in denen der Trank enthalten war. Der Name dieses Trankes, *Oðrørir*, beweist, daß wir hier mit einem Rauschtranke zu tun haben, der die Menschen in einen ekstatischen Zustand versetzt; denn das Wort bedeutet „der den Geist in Bewegung bringt". Wie Fr. von der Leyen angedeutet[3] und A. Olrik — unabhängig von ihm — des Näheren gezeigt hat,[4] ist der Mythus vom Mete Suttungs, den Odin stiehlt, nur eine einzelne Variante der osteuropäischen Dichtung vom Raube des Lebenswassers. Die ursprüngliche Fassung erzählte vom Wasser, das dem Menschen gebracht wurde, daß ein Riese und seine Töchter in Töpfen und in einem Berge in Gewahrsam hielten, und das der in einen Vogel verwandelte Held verschluckte, davontrug und wieder ausspie.[5] Während also die primitiven Mythen vom Ursprunge des irdischen Wassers berichten, liegt der nordische auf einem anderen Plan, in dem der Met Suttungs ein kostbarer, göttlicher Trunk ist. Olrik lenkt die Aufmerksamkeit auf einen entsprechenden Mythus in den Vedaliedern. *Soma*, der rauschende Trank und das vornehmste Opfer der Inder, ist im Berge versteckt gewesen; der Gott Indra aber hat ihn in Falkengestalt zu den Göttern hinaufgetragen. In derselben Weise trägt Odin in Adlergestalt den vom Berge geraubten Met zu

[1] Schuchardt in Zsh f. roman. Phil. Bd. 35, S. 738. Riegler in „Wörter und Sachen, Bd. VII, S. 131.
[2] Jomsvikingasaga 27.
[3] Fr. von der Leyen: Die Götter und Göttersagen der Germanen 1909, S. 144.
[4] A. Olrik: Skjaldemjöden, Edda 1926, S. 236 ff.
[5] Leyen, a. a. O., S. 144.

den Göttern empor.[1] Die Ähnlichkeit zwischen beiden Erzählungen ist so groß, behauptet Olrik, daß man sie als zwei Formen desselben Mythus betrachten muß; dieser Urmythus geht wohl auf die gemeinsamen Stammväter des indischen und des nordischen Volkes zurück. In dieser arischen Mythengruppe spielt der geraubte Gottesmet dieselbe Rolle wie das geraubte Wasser in den Erzählungen der Kulturarmen. Die indogermanische Fassung setzt aber eine reicher entwickelte Gotteswelt und Gottesverehrung voraus als die Erzählungen der Kulturarmen; der berauschende, geisterregende Trunk ist als besonders göttlich gestempelt worden.[2]

Der Rauschtrank hat die Inder und die Germanen auch zu anderen, tief verwandten Gedanken und Dichtungen inspiriert. Eine schlagende Paralelle zu der indischen Vorstellung vom Somagotte begegnet uns in dem nordischen Mythus von *Kvasir*, dem zufolge Asen und Wanen in ein Gefäß spien und aus dem Speichel einen Mann Kvasir machte. Kvasir ist aber nichts anderes als der Name für einen aus Beeren gegorenen Trank (vgl. norw. *kvase*, russ. *kvas*). Der Mythus wurzelt in dem primitiven Verfahren, daß man Pflanzenteile gemeinsam zerkaut und den mit Speichel gemischten Brei in ein Gefäß speit.[3] Es ist übrigens bezeichnend, daß der Wein, den die Inder zu einem Monopol unter den Menschen machten, bei den Nordländern eine ähnliche Rolle unter den Göttern spielt. „Doch nur von Wein lebt der waffengewaltige Odin immer", heißt es in Grimn. Das erklärt sich aus der Seltenheit des Getränkes in der germanischen Kulturwelt. Das Volksgetränk bei festlichen Anlässen war Met; der seltene und teure Wein war dem höchsten Gotte als tägliche Nahrung vorbehalten.

In den letzten Jahrzehnten hat eine ganze Generation von Forschern mit einem erstaunlichen Aufwand von Scharfsinn orientalische Einflüsse auf den nordischen Götterglauben aufzudecken versucht. Indem wir diese in unseren Augen nicht all zu interessante und bedeutungsvolle Frage liegen lassen, — Lehngut wird ja in den meisten Fällen nur die Außenwerke des religiösen Lebens berühren können —

[1] Olrik, a. a. O., S. 239.
[2] Ebenda.
[3] R. Stübe in Festschrift Mogk 1924, S. 500—509. E. Mogk in F. F. C. 51, 1923, S. 25. N. Ödeen in Festschrift Kock, 1928, S. 294—303.

begnügen wir uns damit daran zu errinnern, daß die Sprachwissenschaft den aus Honig hergestellten *Met* als den indogermanischen Rauschtrank aufgezeigt hat; das Wort findet sich bei Indern, Griechen, Kelten, Lituslawen und Germanen;[1] daß es zu einer sehr alten Schicht der idg. Sprache gehören, geht aus dem Umstande hervor, daß es auch in der Sprache des finnisch-ugrischen Urvolkes vorkommt.[2] Wenn der indische Somatrank durch seinen Namen (skr. *madhu*) als ein Honigtrank angegeben wird, verweist uns auch dieser Umstand auf alte Verhältnisse; in Panjab, wo die Inder sich einige Jahrtausende v. Kr. niederließen, war die Honigbiene ungekannt.[3]

Durch den Mythus von dem Raube des Metes tritt uns die Wertschätzung des Rauschtrankes unserer Vorfahren entgegen. Er ist die Gabe Odins an die Menschen. Die Skalden nennen ihn „den Raub Odins, in alten Tagen aus Jotunheim getragen". „Geflogen trug er ihn von den tiefen Tälern Surts". Er war „das Brustmeer Surts"; früher ist er „der Trank der Zwerge, der Met der Jotnar" gewesen.[4] Wie Prometheus den Menschen das Feuer erwarb, so raubt Odin den wärmenden und brennenden Rauschtrank für seine Verehrer. Daß sein Geschenk teuer war, wußte der Gott selbst am besten; er hatte ja aus dem Mete getrunken; dann wuchs er und wurde weise. Kein Volk hat den schmerzlich-glücklichen Zusammenhang zwischen Rausch, ekstatischer Begeisterung und Dichtkunst in deutlicheren Worten ausgeprägt als unsere Vorfahren. Der älteren Vorstellung war der Met kaum etwas anders als eine Art Nektar, der die Götter labte; die Skalden machten ihn zum Dichtermet; deshalb hieß die Poesie auch *Viðurspyfi* oder *Yggs full*.[5] Es wäre somit vorschnell die wohlbekannte Weinbegierde der Wikinger einseitig als tierische Trunksucht zu bezeichnen. Nach fränkischer Poesie war der Wein ein herrlicher Trank, der die Sorgen vertreibt, die Zunge löst, Krankheit und Gefahr abwendet.[6] In ähnlichen Worten priesen — sahen wir — nordische Dichter die Wirkungen des Metes.

[1] A. Fick: Vergl. Wörterbuch der idg. Sprachen 4, I, S. 512.
[2] Güntert: Der Ursprung der Germanen, S. 48.
[3] Jan de Vries: Altgerm. Rel. gesch. II, 1937, S. 135.
[4] A. Olrik, a. a. O., S. 236.
[5] Jan de Vries: De skaldenkenningen met mythologischen inhoud, 1934, S. 19-24.
[6] Fr. Paasche: Landet med de mørke skibene, 1938, S. 184.

So gestaltete sich also die Rolle des Rauschtrankes auf der Kulturhöhe der nordischen Skaldenwelt. Daß wir aber hier nicht nur mit künstlich ausgeklügelten Vorstellungen zu tun haben, die deshalb ein isoliertes, volksfremdes Leben führen, haben wir schon auf Umwegen in der späteren Volksüberlieferung, erfahren. Das vorzüglichste Zeugnis von der religiösen Bedeutung des Rauschtrankes gibt uns indessen der germanische Kulttrank im engeren Sinne, womit wir den Trank meinen, der unter feierlichen Umständen von den Mitgliedern einer Kultgemeinschaft genossen wurde. In diesen kultischen Umgebungen mußte immer Bier verwendet werden, was ja ein unanfechtbarer Beweis dafür ist, das seine Heiligkeit im Volksleben tief verankert war. In der mitteleuropäischen Germanenwelt sind die Belege für den kultischen Gebrauch des Bieres zwar nicht zahlreich, besitzen aber eine Anschaulichkeit, die uns nicht irreleiten können. Am bekanntesten ist die Stelle aus der Vita Columbani, wonach der Heilige die am Bodensee wohnenden Schwaben bei einem Bieropfer überraschte, das sie den Wotan darbringen wollten; sie saßen um ein großes Faß, „das in ihrer Sprache cupa hiez und etwa 26 Maß enthielt." Als Columban in das Gefäß hauchte, zerbarst es sofort.[1] In der Vita Emmerani wird berichtet, daß die schon zum Christentum bekehrten Bayern den Dämonen Libationen darbrachten; es heißt ausdrücklich „nefanda sacrificia propinabant".[2] Der heilige Vedastus erfuhr etwas ähnliches, als er an einem Gelage teilnahm, zu dem ihn ein hochstehender Mann, Hocin, eingeladen hatte. Der König selbst und seine Hofleute gaben durch ihre Anwesenheit dem Feste ein feierliches Gepräge. Das Festbier war mitten im Hause angerichtet, „in heidnischer Weise geweiht". Die Heiden wurden aber um ihren Rauschtrank betrogen; denn der heilige Mann bekreuzte ihn, so daß die Gefäße zerplatschten.[3] Caesarius von Arles verbot auf das Andenken von Engeln und Heiligen zu trinken.[4] Auch unter den Nachbaren der Germanen mußten die Heiligen dieselbe Unsitte bekämpfen. Die Litauer brachten dem Dämon Puko vom gebrauten

[1] Mon. Germ. Hist. Schrift. Merov. IV, 102, 15 ff.
[2] Ebenda, S. 479.
[3] Mon. III, 490.
[4] Handw. d. deutschen Abergl. III, S. 783.

Bier das Erstlingsopfer dar; in derselben Weise gaben sie der Zermynia und Zermynde der Göttern der Erde, von jedem Getränke eine Spende.[1]

In diesen Quellen sind die Aufschlüsse so sparsam, daß sie uns gestatten nur solchen Zügen auf die Spur zu kommen, die auch unter anderen Völkern ihr Verwandtes haben. In dem nordischen *Minnetrunk* dagegen begegnet uns ein so reichlich erhelltes und so eigentümlich ausgebildetes religiöses Verfahren, daß wir diesen Kultakt getrost als einen speciell germanischen bezeichnen können.

Die Tradition von den heidnischen Opferfesten, in denen der Minnetrunk nach festgelegten Regeln genossen wurde, besaß noch im 12. und 13. Jahrh. ein üppiges Wachstum; deshalb konnte sie Snorri sorgfältig aufzeichnen.[2] Das Fest begann wohl — wie W. Grønbech annimmt — mit einer feierlichen Weihung, die über die Teilnehmer Frieden sprachen, wie der *goði* das Gericht heiligte.[3] Dann folgte das gemeinschaftliche Essen, das ein sakramentaler Akt war. Das Mahl zeichnete sich durch reichlichen Genuß von Speise und Trank aus. Es war eine uralte Anschauung, daß je mehr man aß und auf das Wohl der Toten trank, „plenus recreantur mortui".[4] Wenn ein Häuptling für ein Gelage zu wenig Vorräte herbeigeschafft hatte (sumblekla, d. h. Mangel an Trank, in einer lausarvisa von Egill),[5] so war das nicht nur eine schimpfliche Kargheit, sondern es konnte dadurch auch das Opfer fehlschlagen; denn der Überfluß beim Mahle war Vorbedingung für das reichliche Gedeihen der Ernte und die Wohlfahrt der Toten.[6] Der verschwenderische Leichenschmaus späteren Zeiten[7] wiederspiegelt noch den ursprünglichen Gedanken. Der Üppigkeit des Essens entsprach die ausgelassene Stimmung während der Mahlzeit. Die Lustigkeit, die die Germanen dem Verstorbenen zur Ehre entfalteten, erweckte mehr als einmal das Erstaunen und den

[1] Ebenda.
[2] Heimskringla (Ausg. Jónsson) I, S. 192.
[3] W. Grønbech: Vor Folkeæt i Oldtiden, IV, S. 15.
[4] Handw. d. deutschen Abergl. I, S. 1271.
[5] Skaldedigtning (Ausg. Jónsson) 42^2.
[6] Jan de Vries, a. a. O., S. 133.
[7] L. Hagberg: När döden gäster, 1937, S. 437.

Anstoß der frommen Missionäre. „Du sollst nicht an den Freudengeschreien über die Toten teilnehmen; wenn du zum Begräbnismahl eingeladen wirst, dann verbiete die heidnischen Gesänge und das schallende Gelächter, an denen Leute Gefallen finden", so lautet eine priesterliche Vermahnung im 10. Jahr.[1] Die Freude war etwas mehr als eine rein animale Wirkung der Feststimmung. Sie beabsichtigte „das Leben in Sicherheit über die kritische Stelle hinwegzuziehen".[2] So war die gesellschaftliche Lustigkeit im Grunde ein *rite de passage*, bei dem es galt über den kritischen Übergangszustand, den der Tod bedeutete, hinwegzukommen, damit das Leben des Toten und seiner Angehörigen wieder sein normales Geleise finden könne. Denselben Zweck hatten die besonders aus dem klassischen Altertum bekannten Leichenspiele,[3] von denen wohl auch unter den Germanen Spuren zu finden sind. Wie die griechischen Wettkämpfe so hatten auch die Sprungtänze, die die nordischen Bauern um die Leiche und sogar auf dem Kirchhofe ausführten,[4] ursprünglich den Sinn den stockenden Leben wieder aufzuhelfen.[5]

Der Höhepunkt des Festes war indessen nicht das Auftragen des Essens, sondern der Augenblick, wo der Becher geleert wurde. Deshalb war dieser Akt der Gegenstand einer feierlichen und sorgfältig ausgearbeiteten Rituals. Es konnte nicht gleichgültig sein, wie und woraus man trank. Der Ritus forderte den Gebrauch von alten Trinkschalen und Hörnern, deren Heiligkeit dem Segen entsprach, den sie im Kreise herumtragen sollten. Die Ehrfurcht, die den Hörnern erwiesen wurde, leuchten noch aus Volkssagen hervor, die von ihrem übernatürlichen Ursprung berichten.[6] Den strengsten Regeln war indessen das Verfahren beim Trinken unterworfen. Zuerst wurde das Horn dem Vornehmsten im Gelage geboten, der es durch einen bestimmten Spruch, das *formæli*, weihte. Dieser trank darauf dem

[1] W. Grønbech: a. a. O., S. 58.
[2] Ebenda, S. 59.
[3] L. Malten in Arch. f. Rel.wiss., Bd. 27, S. 45 ff. Ders. in Röm. Mitteil., Bd. 38—39, 1923—24, S. 300 ff. F. Altheim: Terra Mater. Rel.gesch. Versuche u. Vorarbeiten XXII, 2, S. 56 f. W. Brede Kristensen: Livet fra døden, 1925, S. 208 ff.
[4] L. Hagberg: a. a. O., S. 242 f. und 445. Nordisk Kultur XXIV (Idrett og lek. Dans), S. 130 und S. 132.
[5] Vgl. G. van der Leeuw: Phenomenologie der Religion, 1933, S. 187.
[6] Olrik—Ellekilde, a. a. O., S. 215 f.

Nächsten im Range zu, und dann wanderte das Horn *rettsælis*, in der Richtung des Sonnenlaufes weiter. Wir schreiben diesem Verfahren den Sinn zu das Unternehmen in den Rythmus der Welt einzuordnen. Zwischen Oberwelt und Menschenwelt herrscht ja Wesensverwandtschaft. Wenn der Mensch seine Handlungen in den größeren und mächtigeren Zusammenhang der Natur einschaltet, sichert er ihnen dadurch einen glücklichen Ausgang.

Ununterbrochen mußte das Horn von Hand zu Hand gehen. „Das Horn geht in den Händen der Menge",[1] ist ein Ausdruck, der uns noch die Stimmung des Gelages erleben läßt. Keiner mußte das Horn von sich setzen; wenn er es seinem Nächsten nicht überreichte, hatte er sowohl gegen seinen Nebenmann als gegen den Wirt und die Mächte eine Versündigung begangen, die Buße erforderte.[2] In dem wandernden Horne gipfelte die Feierlichkeit des Festes; die einzelne Zeremonie dauerte, bis es um den Kreis herumgekommen war, und das Gelage bestand in einer Wiederholung seines Umlaufes. „Es gingen viele minni herum, und ein Horn sollte in jeden minni geleert werden", lesen wir in Egils saga.

Von den religiösen Weihung des Trunkes gebrauchen die ältesten Quellen die Ausdrücke *eigna*, *gefa* oder *helga*, die besagen, daß der Becher — *full*, später *minni* genannt[3] — den Mächten übertragen und mit ihrer Kraft gefüllt wurde. „Oc æignaðu þau full".[4] „Ásum ero full eignut".[5] Beim Trinken mußten die richtigen Worte gesagt werden, das *formæli*, das in das Getränk die bezeichnete Macht hineinlegte. Das formæli ist ein Speziallfall des altgermanischen Kultwortes, das beim Gesetz, beim rituellen Trunk, beim Opfer benutzt wurde. Wenn schon jedes Wort in der religiösen Welt ein Zauber ist, der Mächte in Bewegung setzt, gefährliche oder wohltätige, so gilt das besonders von den Worten, die sich zu einer Formel zusammenfügen, die einen bestimmten Wortlaut, Klang und Rythmus besitzt. Als ein solcher Formelhafter Spruch ist das nordische formæli dem römischen *carmen*

[1] Atla kv. 10. Vgl. V. Grønbech, a. a. O., S. 22.
[2] W. Grønbech, a. a. O., S. 22.
[3] H. Falk in Festschrift Torp, 1913, S. 1—18. M. Cahen, a. a. O., S. 194. R. Meißner in Deutsche Islandforschung I, 1930, S. 232—245.
[4] Fagrskinna. Ausg. F. Jónsson, 1902—03, S. 85.
[5] Fornmannasögur I, 1825, S. 280.

zu vergleichen, das aus *verba certa*, „gesetzten Worten", bestand, an welchen man nichts ändern durfte, und die in bestimmten Tonfall rezitiert werden mußten. Wie die alten Ägypter wußten auch die Nordländer welche entscheidende Bedeutung die Richtigkeit der Rezitation hatte. Zwar brachten sie es nicht so weit wie die Inder und die Griechen, die die gesungene Zauberformel (*Brahman*) und den Heilzauber (*Paian*) vergöttlichten. Daß aber auch ihre Zauber- und Kultlieder nicht nur einen bestimmten Wortlaut, sondern auch eine eigene, feierliche Aussprache erforderten, geht aus der Bezeichnung *galdr* hervor, das ja vom Zeitwort *galan* abgeleitet ist und besonders aur das Vogelsingen angewendet wurde.[1] Während aber galdr ein Zauberlied bezeichnete, war das formæli ein Kultwort. Daß indessen auch die kultischen Worte eine metrische Form hatte, ist eine Vermutung, die die Neigung unserer Vorfahren ihre Segen- und Fluchsprüche in poetischer Form auszuformen, nahelegt. Der Mann, der seine Verwünschung im Liede zu gestalten wußte, war ja auf Island als *kraftaskald* oder *ákvæðaskald* geehrt und gefürchtet.[2] Wir müßen uns aber davor hüten das kultische formæli mit den unverständlichen Zaubersprüchen zu verwechseln. Zwar waren auch die Germanen mit dem Hocuspocus der gesonderten Zaubersprache vertraut. Aber ihr ursprüngliches Verhalten zu der numinösen Welt der Worte lag dem israelitischen am nächsten, wonach das Wort in Rohform Gott selbst war. Auch den Nordländern war der Kontakt mit dem reinen, ungekünstelten Worte nicht abhanden gekommen; deshalb brauchten sie nicht einen Umweg zu gehen um seine Kraft zu erleben. Sie wußten daß nicht nur die sonderbaren, geheimnisvollen Worte, sondern auch diejenigen, die ihre Bedeutung ungeschwächt bewahrten, mit Macht geladen waren und eine sehr reelle Wirkung hatten; was sie bezeichneten, brachten sie zur Wirchlichkeit; wen sie trafen, machten sie schuldig. So bestand auch das formæli aus Worten, die dem Herzen direkt entsprungen waren und den innigsten Wunsch frisch und ungeschmückt ausdrückten. Man trank auf die Toten und die Götter und sicherten sich dadurch den Beistand der bezeichneten Mächte, deren Kraft ohne jede

[1] Jan de Vries, a. a. O., S. 51 f. I. Lindquist: Galdrar. Göteborg högskolas årsskrift, Bd. 29, I, 1923, S. 1–6. Ders. in Fornvännen 1923, S. 102–105.

[2] J. de Vries, a. a. O., S. 51.

Zauberkunst den Trunk sättigte. Von den Göttern erwähnt Fagrskinna *Thor*, Snorri *Odin*, *Njorðr* und *Freyr*. Man darf wohl annehmen, daß die Vikinger das Horn auf *Odin*, den Gott des Kampfes und Sieges, leerten, während sich die Bauern zunächst an *Thor* hielten, der ja ihr besonderer Gott war und bei der Urbarmachung des Landes angerufen wurde. Odins full trank man *til sigrs ok rikis konungi sinum*, während die Becher von Njorðr und Freyr *til års ok friðar* genossen wurden.[1] Indem also das formæli an einen göttlichen Willen sich wandte, während es gleichzeitig seinen unmittelbaren magischen Charakter nicht ausgedient und abgestreift hatte, wird es ein klassisches Beispiel der „Macht des Gebets", von welcher Heiler so schön geschrieben hat.[2] Wir haben hier mit einer Mentalität zu tun, die echt germanisch ist. Bei den Germanen flossen Zauber und Gebet in ihren Wirkungen zusammen; sie wußten daß nicht nur das Zaubergebet, das seine Mächtigkeit der genauen Rezitation, dem festen Rythmus und der Nennung des Namens dankt, sondern auch das nackte Gebet nicht unterlassen konnte über Menschen und Götter Macht zu üben.

„Moderne" Menschen weigern sich ihre heißesten Wünsche zu verraten, weil sie in dem Aussagen keine Garantie ihrer Erfüllung sehen. Keine solchen Bedenklichkeiten hielten unsere Vorfahren zurück. *Til års ok friðar* sagten sie und hatten damit *alles* gesagt, nichts unterdrückt. Deutlicher konnte nicht das centrale und ewig unabänderliche im bauerlichen Wirtschaftsleben angegeben werden. In einem knappen aber inhaltsschweren Satz führt uns der Spruch auf eine Höhe hinauf, wo die ganze Entwickelung von den vorgeschichtlichen Zeiten bis auf heute vor unseren Augen verbreitet liegt. Was die Menschen der Vikingerzeit als ihre Existenzgrundlage empfanden und deshalb bei dem Höhepunkt des Lebens, dem Kultfest, ihren Göttern vorbrachten, das haben schon die Menschen der Bronzezeit in der Bildersprache der Felzenzeichnungen angedeutet. Denn auch sie waren Bauern durch und durch, deren Wohlfahrt von den Mächten abhang, die ihren Feldertrag bedingten, den in der Erde verborgenen, die die Vegetation hervorzauberten, und den Mächten droben in Himmel,

[1] Heimskringla I, Ausg. F. Jónsson, S. 187.

[2] F. Heiler: Das Gebet,[5] 1923.

den regenvollen Wolken, die dem Wachstum gesteigerte Kraft schenkten, und der wärmestrahlenden Sonne, die Gewächse und Leben zur Reife brachte. In den Felzenzeichnungen hat der Landmann diese Kräfte der Fruchtbarkeit herauf beschworen, sowohl die in den Menschen als die in der Natur schlummernden. Wir haben hier mit Interessen und mithin auch mit entsprechenden Riten zu tun, die über Völker und Rassen hinweg Gemeingut der Menschheit sind. Auch bei griechischem Feste der Buphonia klingt das Gebet zum Wohl von Stadt und Bürgern, und dieser Reichtum ist wieder gute Ernten von Getreide und Früchten und Gedeihen des Viestandes.[1] Wir würden irregehen, wenn wir hier sofort von arischem Erbe sprächen. Überall wo das Subjekt der Religion ein Bauer ist, gilt dasselbe: der Sinn und das Ziel seines religiösen Triebes ist die Fruchtbarkeit.

Wir haben den nordischen Minnetrunk als ein reich entwickeltes, kompliziertes Kultfest zu kennen gelernt, bei dessen Heiligkeit mehrere Momente mitgewirkt haben. Der grundlegende Faktor ist die *Versammlung* selbst. Die Voraussetzung des Minnetrunkes ist die Gemeinschaft und die Menge die zugegen sind. Es ist undenkbar, daß der *minni* von einer oder zwei Personen getrunken werden könnte.[2] Die Institution ist mit einer Gruppe untrennbar verbunden. Dieser sociale Charakter des Minnetrunkes kann nicht scharf genug unterstrichen werden. Daraus folgt nämlich, daß er als ein Ausschlag des Seelenlebens der Masse zu bewerten ist. Die Masse hat ihr eigenes Wesen und ist als kollektiv-psychologisches Subjekt etwas anderes als die Summe der Individuen, die sie ausmachen.[3] Die Mitgliederschaft einer Gruppe erzeugt ein sociales Ich, ein Wir-Bewußtsein, von dem jeder Einzelne ergriffen und geprägt wird. Als Anhänger einer Schar können die Individuen andere Meinungen hegen und sich anders betragen als wenn sie freistehende Menschen sind. Senatus bestia, senatores boni viri, sagten die Römer und deuteten dadurch an, daß

[1] P. Stengel: Die griechischen Kultusaltertümer², 1898, S. 216. M. P. Nilsson: Griechische Feste, 1906, S. 26.
[2] Birkeli, a. a. O., S. 76.
[3] G. Le Bon: Massans själsliv, 1912, S. 9. W. Selbie: The Psychologie of Religion, 1927, S. 150. Mc. Dougall: Gruppens själsliv, 1925, S. 14.

der geistige Niveau in der Masse eine Tendenz hat gesenkt zu werden.[1] Die Affektansteckungen die in der Gruppe verheeren können, waren schon den alten Griechen bekannt. Bei dem Anthesterienfest gingen die Geister um, und die Tage waren ansteckend, gefährlich.[2]

Die Neigungen, die die Massensuggestion fördert, können sich indessen verschieden entfalten, ein mehr „weltliches" und ein mehr religiöses Gepräge bekommen. In dem an. *erfi* ist die Gruppe ein Geschlecht, das als solches einen juridischen Charakter hat. In dem Augenblicke aber wo der Becher eingeweiht wird, verwandelte sich die Versammlung in eine Kultgemeinde.[3] Die Grenze muß indessen nicht scharf gezogen werden. Jede primitive Menschengruppe hat die Tendenz eine religiöse Färbung zu kriegen. Man kommt nicht zusammen um sich zu amüsieren, sondern um die heilige Macht des Stammes zu erleben und zu wehren. Der Zweck der Feste gilt den südamerikanischen Nitoto für wichtiger als die Festfreude. „Wir tanzen nur auf Grund der heiligen Worte; ohne Grund tanzen wir nicht", sagen sie.[4] Die Zusammenkünfte der Kulturarmen werden leicht von selbst Feste, welche die Anwesenden aus der oft kargen Lebensführung hinausreißt und über die Nöte des Alltags erhebt. In der Versammlung steigern sich somit das Machtgefühl und die Interessensphären des Einzelnen. Die Mitglieder gehen in der Massenstimmung auf, die durch weitere Mittel und Verfahren verstärkt und erhöht wird. Das können wir noch heutzutage erfahren, wenn Krieg oder Revolution die Menschen zusammentreiben, und auf dieser Tatsache bauen die Diktatoren ihre Macht. Besonders von dem primitiven Menschen gilt es aber, daß er für die seelichen Zustände prädisponiert ist, die die Masse erzeugt. In der Einsamkeit vegetiert er nur. Wenn er denkt und handelt, geschieht es kollektiv. „Der Einzelne ist nichts ohne die Andern. In ihm handelt sein Geschlecht, sein Stamm".[5] Wenn er seine eigenen Wege geht, ist es nur anscheinend. Er tut es nicht als Individuum, noch weniger als Persönlichkeit, sondern

[1] E. Kaila: Personlighetens psykologi, 1935, S. 76.
[2] L. Farnell: The Cults of the greek States V, 1907, S. 216 f.
[3] Birkeli, a. a. O., S. 76.
[4] K. Th. Preuß: Religion und Mythologie der Nitoto I, 1921, S. 123.
[5] G. van der Leeuw, a. a. O., S. 224.

als Vertreter der Gemeinschaft. Es ist nicht ein persönliches Drang, der ihn treibt; er tritt von Amtes wegen auf. Auf dem Hintergrunde dieser Massenmentalität müssen die großen Opferfeste unserer Vorfahren gesehen werden. Die Extase die das Biertrinken gesteigert hat, und dessen Ziel die Gottesgemeinschaft ist, hat schon die Versammlung mit ihrer Anhäufung von Erregungsmitteln geschaffen. So war das Fest, wie es Cahen ausdrückt, „une institution sociale fondée sur une representation religieuse".[1] Das Zusammenfließen von socialen mit religiösen Elementen kommt auch im Sprachgebrauch klar zum Ausdruck. Die Wörter „samkunda" und „samdrykkja" können sowohl von „ping" als „kirkja" verwendet werden.[2]

Der andere Hauptfaktor in dem altnordischen Kultgelage ist der *Gott.* Die Hochspannung, die über der Versammlung ruhte und das Fest mit wildem Jubel und zielbewußtem Ernste füllte, wurzelt in der Überzeugung, daß die Götter zugegen waren, wenn ihnen der Becher eingeweiht wurde; in dem Augenblicke wo das „formæli" ausgesprochen wurde, waren alle Anwesenden unter der Verantwortung und der Gnade der höchsten Heiligkeit.

Wenn wir uns indessen das feierliche, sorgfältig geregelte Ritual vergegenwärtigen, das sich um das Biertrinken gelagert hat, können wir nicht umhin den Schluß zu ziehen, daß das Bier selbst die Quelle und der Mittelpunkt der Heiligkeit war. Diese Heiligkeit kann durch andere Mächte erhöht werden, ist aber von anderen nicht abzuleiten. Ihre nächste und einfache Ursache ist die nahrhafte, lebensspendende Eigenschaft der Speise. Die Nahrung befriedigt das erste Bedürfnis des Menschen; deshalb lenkt sie vor allen anderen Dingen seine Aufmerksamkeit auf sich, wird der centrale Gegenstand des primitiven Bewußtseins, das Ziel aller Anstrengungen der Mittepunkt aller Gefühle und als solche heilig oder tabu.[3] „Jede Mahlzeit bringt den Menschen in Verbindung mit den schaffenden Kräften des Lebens, mit dem ewigen Leben der Gottheit".[4] An den Eigenschaften, die den Nahrungsmitteln innewohnen, hat auch das Bier seinen Anteil. Daneben kommt ihm als Rauschtrank besondere Wirkungen zu oder, um es genauer

[1] La Libation, S. 22.
[2] Ebenda, S. 26.
[3] Vgl. meinen Aufsatz: Religion uten forestillinger. Nordisk tidsskrift, 1915, S. 427.
[4] W. Brede Kristensen: Livet fra døden, 1925, S. 44.

auszudrücken, ein intenseres Vermögen des höheren, mächtigeren Lebens teilhaft zu werden, indem das alltägliche Bewustsein des eigenen Ichs im Erregungszustande ausgeschaltet wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus können wir uns M. Cahen nicht ganz anschließen, wenn er schreibt: „Pourtant, la bière n'est pas un breuvage sacré, aux meme titre que les boissons sacrées de l'Inde et de la Perse. Elle n'est pas réservée à l'usage cultuel. Elle ne contient pas de vertu religieuses immanentes".[1] Es ist zwar richtig, daß die Nordländer keinen speciellen Göttertrank kannten. Der Trunk des Opferfestes war auch der Trunk aller anderen Zusammenkünfte, aber kaum des Alltagslebens, wo Milch und Wasser genoßen wurden. Daraus kann man aber nicht ohne weiteres schließen daß das Bier an sich keinen religiösen Eigenwert besitze. Es wäre nämlich verkehrt jedes Gelage, das nicht ausdrücklich an die Götter geknüpft war, als „weltlich" zu bezeichnen. Wenn unsere Vorfahren zusammenkamen um Feste zu halten, erfüllte sie eine Heiligkeit, die durch das Bier erhöhte Macht erfuhr. Die Mächtigkeit erlebten sie im Rauschtranke; daß „formæli" riß sie aus, machte sie mobil, aber es schuf sie nicht. Die numinöse Wirkung des Bieres war denn auch nicht an das Gelage allein geknüpft, sondern machte sich schon während des Brauens geltend. Jede Geburt der Mächtigkeit ist ein besonders kritischer und gefärhrlicher Übergangszustand; deshalb war auch das Bierbrauen von allerlei Tabuvorschriften beschützt.[2]

Den entscheidenden Beweis von der primären Heiligkeit des Essens und Trinkens verrät die Haltung des Christentums ihnen gegenüber. Daß der Platz der Mahlzeit im religiösen Kulte durchaus nicht an die heidnischen Götter geknüpft war, geht aus der Tatsache hervor, daß der Minnetrunk dem Heidentum nicht ins Grab folgte. So tief eingewurzelt war die Stellung, die die religiösen Festmahlzeiten gewonnen hatten, daß sie die Asen nicht allein überlebten, sondern auch die Gutheißung des Gesetzes in der neuen Religion eroberten. Es ist wohlbekannt, wie der christliche Glaube geradezu die Überführung der alten Trinkgelagen auf seine Feststage und Heiligen verordnete. Wie zäh aber die norwegischen Bauern an ihren alten Trinksitten festhielten, ist erst neuerdings erhellt worden.

[1] La Libation, S. 109.
[2] Nordisk Kultur XIX (Folketru), S. 5 und 23.

In einer Abhandlung hat A. Seierstad den Nachweis gebracht, daß der „minni“ für den dreieinigen Gott, die einzelnen Personen: Gott, den Heiligen Geist, die Jungfrau Maria und eine Reihe von Heiligen in unserem Lande und in Schweden bis auf die Mitte des 18. Jahrhunderts getrunken worden ist.[1] Durch dieses Verfahren wurde die Heiligkeit sozusagen umadressiert, indem sie auf christliche Mächte lautete. Anschaulich hat Sigrid Undset diese weltkluge und feinsinnige Anpassung der katholischen Kirche geschildert: „De gamle fester for våronn og skuronn og alslags bondeyrke blev lagt inn under et himmelsk landbruksråd av helgener og fortsatte, renset for de rammeste hedenske trekk og vigslet ved kristen gudstjeneste og andakter“.[2] Genau dasselbe aber war es was einmal früher geschah, als die heidnischen Götter durch den Minnetrunk ins Biergelage eingeführt wurden. Das Bier, das an sich heilig oder „Gott“ war und deshalb genossen wurde, ward dadurch von einer anderen und höheren Heiligheit erfüllt, indem man es auf den Gott trank. So waltet auch im religiösen Leben das Gravitationsgesetz: die kräftigere Macht zieht die schwächere an und teilt ihr ihre Heiligkeit mit. Wer von ihnen in diesem Falle die „höchste“ ist, bleibt indessen eine ungelöste Frage. Durch die Ankunft des Gottes hatte ja das Opfer seine Heiligkeit nicht eingebüßt. In eine Gabe verwandelt blieb es ein Opfer, d. h. eine Lebensbedingung des Empfängers, durch welche er zur Kraftspende befähigt wurde und als wahrer Gott auftreten konnte. Daß unseren Vorfahren das Opfer zugleich ein Sakrament war, verrieten sie indessen durch ihr Benehmen. Während die Griechen und die Römer den Wein ausgoßen, also eine Libation unternahmen, blieben die Nordländer auf dem Halbwege stehen. Sie begnügten sich damit der Götter im Biere zu gedenken: das Bier tranken sie aber selbst. Wir würden indessen irregehen, wenn wir dies als einen Kompromiß oder gar als eine Verfälschung der ursprünglichen Werte auffassten. Die Götter waren jetzt das Höchste und das Heiligste geworden; deshalb nahmen sie alle predeistische Heiligkeit in Anspruch.

Zwischen dem Opfer, das man überträgt, und dem Sakrament, das man genießt, scharf zu trennen, wäre übrigens weniger glücklich.

[1] Andr. Seierstad: Noko um religiøse minnedrykkjer i Noreg etter Reformasjonen. Norsk Aarbok 1929, S. 1 ff.

[2] Sigrid Undset: Selvportretter og landskapsbilleder, 1938, S. 184.

Zwar verhält es sich rein äußerlich so, daß das Benehmen der Minnetrinker von demjenigen der Opferer ganz verschieden ist. Geben und Empfangen im religiösen Brauche ist aber etwas anderes als im weltlichen Handel. Wer etwas gibt, macht eine Kraft frei, deren sowohl Geber als Empfänger teilhaft werden. Wer etwas empfängt, wird dem Geber nicht nur verpflichtet, sondern von ihm angesteckt und mit ihm einverleibt, weil im Geschenke immer ein Stück von dem Geber mitfolgt. Ununterbrochen und unvermeidlich werden die Rollen vertauscht, die Gegensätze zwischen Geber und Empfänger verwischt; wer gibt, hat etwas empfangen, wer empfängt, hat etwas gegeben. So hat die Gabe dieselbe zusammenbindende Kraft als das Sakrament; wie dieses etabliert sie eine Gemeinschaft unter den Beteiligten.

Mit den Wirkungen, die unsere Vorfahren im Minnetrunke erlebten, und die durch Wörter wie Extase, Lebensspende, Machtsteigerung angedeutet werden kann, stimmt es schön überein, daß das Bier im späteren Fruchtbarkeitszauber Verwendung gefunden hat. Einige Beispiele aus dem reichen Material mögen hier genügen: Je mehr man in Schweden am Luciatage vom Starkbier trank, um so üppiger wurde das folgende Jahr. Wenn in Schönfeld der Maibaum gefällt wird, übergießt man die Säge mit Wein. Im Rheinland führt man beim feierlichen Einfahren des Erntemais ein Faß Beubier mit, oder man begießt den Maien mit Bier und Wein; in Schweden bindet man in die erste Garbe eine Bierflasche. Münchhausen beschreibt ein Opfer im Schaumburgischen, wo nach dem letzten Sensenschlag neben Milch und Branntwein auch Bier geopfert wurde, das man auf die Erde goß. Der schwedische Bauer stellt, schon wenn die Saat reift, Grütze und Bier schweigend vor Sonnenaufgang aufs Feld. Auf alten Opferspenden beruht das Pfingstbier beim Aufrichten der Pfingsttanne in Mecklenburg, die Biergabe an den Graskönig in Slotterheim, das auf einem Hügel abgehaltene Bierfest in Gödewitz. Das Erntefest heißt direkt Weizenbier, Erntebier.[1]

Mit diesen Vegetationsbräuchen verwandt ist die Totenopfergabe, die über die ganze Erde und bei den Völkern der alten und neuen Welt verbreitet ist. Der Totenkult hat ja eine seiner Wurzeln in der Verehrung der Wachstumsmächte; denn auch die Toten walten über die

[1] Handw. d. deutschen Abergl. I, S. 1273 und VIII, S. 1121, wo weitere Lit.

Schätze der Fruchtbarkeit, die sie im Frühlinge aus der Erde emportreiben. So wird ein toter Zauberer oder Stammeshäuptling auf Neuseeland um Regen und Fruchtbarkeit angerufen.[1] In Indonesien können die Toten unter Anderem den Fischfang und die Jagd erfolgreich machen.[2] Die griechischen Tritopatores sind zu gleicher Zeit verstorbene Väter und Winddämonen.[3] In dem nordischen — besonders dem norwegischen — Totenkulte, der an den Grabhügel geknüpft ist, tritt der Fruchtbarkeitsgedanke deutlich hervor; immer wieder betont die Tradition, daß geopfert wird, damit die Erde fruchtbar werde, um große Ernte zu kriegen, um Glück mit dem Viehstande zu haben usw.[4] Die Fravashis, die Schutzgeister der Perser, versorgen ihren Bezirk mit Wasser, damit das Land sich erneuere und gedeihe.[5]

So sind Naturgeister und Toten in ihrer Wirksamkeit nicht zu trennen, weshalb auch die Forscher sich fortwährend über ihr Wesen streiten. Bald wird das nordische Julfest aus der Totenverehrung, bald aus einem Fruchtbarkeitskult erklärt; bald werden unsere Hof- und Hausgeister mit den Vorfahren identifisiert, bald als Naturmächte aufgefaßt; bald erklärt man die römischen Laren als Beschützer der Flur, bald erblickt man in ihnen einen Ahngeist. So kann es auch nicht Wunder nehmen, daß das Bier als Mittel der Fruchtbarkeit in der Totenpflege reichliche Verwendung gefunden hat.

Wir vermuten also, daß ein einfacheres, kultisches Biergelage dem komplizierten nordischen Minnetrunk vorausging, ein Kultfest ohne Götter, ohne Toten, wo die heilige Atmosphäre, im Bier getränkt und festgehalten, die Versammelung unmittelbar durchströmte, und wo die Lebenden nicht nur *mit*, sondern auch *für* die Lebenden, auf ihr eigenes Wohl tranken. Vielleicht war es ein solches Gelage, das Columban bei den Schwaben antraf; in seinem Glaubenseifer ging ja der fromme Mann ohne Zögern auf das Biergefäß los in dem er also sofort das Teufelwerk witterte. Wir können aber hier nichts wissen. Wo die Tatsachen versagen, haben die Mutmaßungen freien Spiel-

[1] Goblet d'Alviella: L'Idée de Dieu, 1892, S. 113.
[2] G. A. Wilken: Verspreide Geschriften III, 1912, S. 190.
[3] B. Schweitzer: Herakles, 1922, S. 75 f.
[4] Birkeli, a. a. O., S. 165.
[5] N. Söderblom: Gudstrons uppkomst, 1914, S. 265 f. Ders. Les Fravashis, 1899.

raum; in diesem Falle müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß die Abwesenheit der Götter nur scheinbar ist, auf der Dürftigkeit der Quellen beruht.

Man hat längst vermutet, daß der Minnetrunk ursprünglich ein Totenfest sei.[1] Wir meinen daß dies nur insofern richtig ist, als die Toten früher als die Götter da waren. Davon haben wir einen unzweideutigen Beweis in dem nordischen *erfi* (*erfiǫl*, *erfðaǫl*), das die ältesten Gesetze folgendermaßen definieren: Erbbier, Grabbier, Gelage, das der nächste Erbe anläßlich der Bestattung oder des Antrittes des Erbes abhält.[2] Es begegnen uns in diesem Totenmahl dieselben Züge wie in dem größeren Kultfeste: das Bierhorn, das im Kreise herumgeht, das formæli, das den Trunk weiht, der verschwenderische Aufwand von Essen und Trinken. Die christliche Gesetzgebung, die die heidnischen Unsitten bekämpfen, wenden sich deshalb auch mit besonderer Schärfe gegen das Erbgelage.[3] Wie zählebig der Brauch war und wie gründlich es gefeiert wurde, zeigt ein Bericht vom Jahre 1850: Die Leiche mußte oft an die 14 Tage über der Erde stehen, weil die Vorbereitung zum Feste eine so lange Zeit verlangte.[4] Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir in dem Erbgelage mit einem Minnetrunk zu tun haben und zwar in einer älteren, ursprünglicheren Form. Hier sind aber die Götter nicht zugegen. Der Mittelpunkt ist der Tote, und der Kreis der Teilnehmer ist sein Geschlecht.

Ein anderer Totenbrauch, in welchem das Biertrinken einen festen Platz hatte, ist der eigentümliche Wohlfartstrunk, der in mehreren Teilen Norwegens auf die Toten genoßen wurde, ehe man die Leiche aus dem Hause hinausführte.[5] In einer Überlieferung aus Setesdal finden wir den ursprünglichen Charakter dieses Festes am besten bewahrt: Einer der ältesten Männer hält eine Lobrede über den Verstorbenen. Darauf genießt man den Wohlfartstrunk aus einem kleinen Gefäß, das alle leeren müssen. Ein großes Gefäß mit Bier steht auf dem Sarge und folgt zum Grabe mit. Der Toast wird in

[1] Mogk in Hoops III, S. 227.
[2] Norges gamle Love V, glossariet.
[3] Birkeli, a. a. O., S. 69.
[4] E. Sundt in: Folkevennen, 1858, S. 401. Zitiert bei Birkeli, S. 73.
[5] Birkeli, S. 29 ff.

einer bestimmten Reihefolge getrunken, zuerst die nächste Familie, dann im nächsten Umgang alle Anwesenden.[1] Birkeli bezeichnet das Verfahren als „eine rituelle Handlung mit festen Abschiedsreden für den Verstorbenen als Einleitung zu dem Abschiedstrunk".[2] Überaus interessant ist seine Vermutung, daß das Bier nicht nur von den Anwesenden getrunken, sondern auch als ein Libationsopfer über den Sarg im Grabe ausgegossen wird. Wenn das richtig ist, finden wir hier ein charakteristisches Zusammenfließen von Opfer als Sakrament mit dem Opfer als Spende.

Für die Beurteilung der Frage, ob die Toten oder die Götter in dem altnordischen Minnetrunk den Vorrang haben, ist endlich der Umstand von Gewicht, daß in den Gelagen der Väterkult augenscheinlich eine viel größere Rolle als der Götterkult gespielt hat. Es waren zuvörderst nicht ihre Götter, sondern ihre Toten, die die Germanen als Heilige camouflierten um ihre ehrwürdigen, beliebten Gelagen in das Christentum hinüberretten zu können. Wir besitzen zweifellose Belege davon, daß die germanische Heiligenverehrung der ersten christlichen Zeit über den alten Väterkult deckte.[3]

Totenmahl — erfi — Minnetrunk auf Tote *und* Götter, das sind Stufen in einer kultischen Entwickelung, wo das Biergelage als solches das konstituierende, religiöse Element ist. Hier mußte deshalb auch die Bekehrung Halt machen und ihre Waffen vorläufig niederlegen. Die alten Götter konnten die Heiden aufgeben, nicht aber ihren religiösen Kultus, wo das Essen und das Trinken die Teilnehmer mit der alten, heiligen Freude des Lebens erfüllten. Im Gelage hatten sich ja ihr Naturtrieb und ihr religiöses Bedürfnis, die Lust des Fleisches und der Drang des Geistes harmonisch vereinigt und gesättigt. Hier gerieten die Bekehrer in die Atmosphäre des Allerheiligsten; hier stießen sie auf den Kern der Religion. Erst seine Ausrottung bedeutete den endgültigen Sieg des Christentums über alles heidnische Wesen. Denn mit der kultischen Mahlzeit büßten unsere Vorfahren auch den Weg zur Extase ein, die das religiöse Produkt ihrer Gelagen war. Viele sind geneigt die Extase als eine religiöse Abnormität zu

[1] Birkeli, a. a. O., S. 30, wo weitere Lit.
[2] Ebenda, S. 31.
[3] Ebenda, S. 69.

betrachten und zu verwerfen. Dann verkennen sie aber ihr wahres Wesen wegen ihrer Auswüchse. Von dem bloßen Rausche unterscheidet sich die Extase dadurch, daß sie nicht nur eine Entleerung bedeutet, sondern auch mit einer Machterfüllung verbunden ist. Die Extase ist der Sauerteig des menschlichen Geistes, ohne welchen sich dieser nicht aus dem Alltage erhebt und Religion erzeugt. Zwar können wir nicht behaupten, daß sie im Glaubensleben immer unentbehrlich und allgegenwärtig ist. In den Geburtstunden der Religion hat sie aber die bedeutungsvolle Rolle der Hebamme gespielt.

II.

Der Labetrank.

An den alten nordischen Biergelagen sind die Toten frühe Teilnehmer gewesen, die aber nie das Trinken und Essen selbst als den Sinn und den Höhepunkt des Festes verdrängten. Das der Rauschtrank auch in der eigentlichen Totenpflege secundär gewesen ist, geht aus dem Umstande hervor, daß die Trankspende im Grabe, wie sie uns das archeologische Material auf die Spur setzt, in der Regel nicht ein Rauschtrank, sondern ein Labetrank war. Wenn wir uns in diese unvordenklichen Zeiten hineinwagen, erheben sich zwar sofort prinzipielle Schwierigkeiten. Was uns die Gräberfunde geben können, ist durchgehends nicht der Trunk selbst, sondern nur die Trankgefäße. Diese haben aber die Verstorbenen durch alle vorgeschichtlichen Zeiten mit einer Treue begleitet, die davon zeugt, daß wir hier mit einer der ältesten und zähesten Sitten in der Geschichte der Menschheit zu tun haben. Schon deshalb wird es eine fesselnde Aufgabe sein einen Versuch zu machen in den Zusammenhang Licht zu bringen.

Halten wir uns zunächst an das dänische Material, das im Norden am besten erhellt ist, finden wir daß schon die Menschen der ältesten Dolmenzeit (ca. 3000—2500) ihre Toten mit Trankbehältern versahen, Trichterbechern, hochhalsigen Flaschen, Kragenflaschen.[1] Die Kragenflasche ist auch aus der Steinzeit des Auslandes bekannt, sowohl im Südosten (Polen, Galizien) als im Südwesten (Holland, Bretagne).

[1] J. Brøndsted: Danmarks Oldtid I, 1938, S. 158 f.

Aber die dänische Form ist kaum abgeleitet und macht, wo sie am besten ist, einen frischen ursprünglichen Eindruck.[1] Es ist das Bedürfnis der Lebenden und Toten, das sie geschufen hat. Während der Zeit der älteren Ganggräber scheiden die Flaschen und Krüge aus; an ihre Stelle treten Becher und Schalen in reicher Variation.[2] Aus der jüngeren Ganggräberzeit sind Trinkgefäße kaum belegt.[3] In den älteren Einzelgräbern (ca. 2100—2000) sind hohe Becher gefunden, die in der jüngeren Einzelgräbern durch kleine Becher mit rechten Seiten ersetzt werden.[4] In jütischen Gräbern sind diese kleinen Trankbecher zu hunderten ausgegraben. In der Dolchenzeit (ca. 1800—1500) sind kleine Tassen und Becher die einzigen Lehmgefäße, die man kennt.[5] In den Eichenkisten der älteren Bronzezeit sind Schachteln und kleine Eimer bewahrt. Jetzt sind wir auch in der glücklichen Lage ein einzelnes Mal den Inhalt des Trunkes bestimmen zu können. Beim Fußende des Grabes in Egtved stand ein Eimer aus Birkenbarke mit einem dicken Niederschlage eines gegorenen Trunkes, einer Mischung von Bier und Fruchtwein, auf Weizen gebraut und Honig zugesetzt, der ihn alkoholreicher gemacht hat.[6] Wie man auch darauf bedacht war, den Toten in den Stand zu setzen sich selbst zu bedienen, zeigen andere Funde. In der Eichenkiste in Guldhøi lag ein großer, schön geschnittener, hörnerner Löffel neben einem Spangefäß.[7] In dieser Verbindung darf hervorgehoben werden, daß auch Kuhhörner, zweifellos als Trinkhörner, bei dem Toten gefunden sind.[8] Die uralte Sitte, der sowohl die Bauer der Ganggräber als die Leute der Einzelgräber gefolgt hatten, dem Toten seinen Trank mitzugeben, war also in der älteren Bronzezeit beibehalten; zwar war jetzt das Trankgefäß aus Lehm, Holz, Span, Barke oder Horn nicht feste Grabgeschenke, aber doch gewöhnlicher als die verhältnismäßig wenigen Funde angeben; unter günstigen Bewahrungsverhältnissen, z. B. im

[1] Brøndsted, a. a. O., S. 343.
[2] Ebenda, S. 186.
[3] Ebenda, S. 243.
[4] Ebenda, S. 225 und 264.
[5] Ebenda, S. 301.
[6] Th. Thomsen: Egekistefundet fra Egtved. Nord. Fortidsminner, Bd. II, H. 4, S. 185 f.
[7] Brøndsted: Danmarks Oldtid II, 1839, S. 61.
[8] Ebenda.

Eichenkasten, ist das Trinkgefäß fast immer zugegen. Der Trank wurde in Gefäße aufgeschenkt, die in der Barke oder aus Kernholz geschnitten waren.[1] Im Laufe der jüngeren Bronzezeit bewirkt die Leichenverbrennung allmählich eine Änderung der alten Totenpflege, die an die Körperbestattung geknüpft war. Noch in der jüngeren (ca. 800—500) und jüngsten (ca. 500—400) Bronzezeit treffen wir mitunter eine leere Kanne oder Tasse neben der Urne mit den gebrannten Beinen. Der Behälter wird also jetzt zur Verwahrung der Leichenreste benutzt, was darauf deutet, daß die Kraft oder die Heiligkeit des Trunkes auf seinen Behälter übergeganzen ist.[2]

Im Laufe der römischen Eisenseit vollzieht sich ein völliger Umschwung der hier behandelten Sitte. Importierte Bronzegefäße und jütische Lehmgefäße begegnen uns jetzt in überwältigender Menge; fast alle stammen aus Gräbern, wo die Behälter in großen Gruppen niedergesetzt sind.[3] Bei Ryomsgaard in Randers brachte die Untersuchung 36 Gräber aus der Römerzeit an den Tag; sie enthielten das für das Körpergrab dieser Zeit charakteristische Tafelgeschirr: Faß, Wase, Henkelgefäße, Schale. In einem dieser Gräber war der Tote mit ganzen oder zerbrochenen Tassen, Bechern und Henkelgefäßen versehen. Ein drittes Grab umfaßte eine größere Gruppe von ganzen Gefäßen; ein großes Lehmgefäß suchte alles zu decken und es zu einer Gesamtheit zu machen.[4] Wo die Leichenverbrennung herrscht, werden immer Reste von ebenso zahlreichen Gefäßen bei dem Toten auf den Scheiterhaufer angebracht. Wir haben mit einer neuen Sitte zu tun, die im schroffen Gegensatz zu dem Verfahren der Bronzezeit steht. Es ist zur Evidenz dargetan, daß der Brauch nicht einheimisch ist, sondern fremden Einflüßen sein Emporkommen verdankt. Die vielen Gefäße im Grabe finden sich südwärts durch Deutschland in gleichzeitigen oder älteren Funden, im Donautale schon in der Hallstattzeit, in Italien in Gräbern von dem Beginn des ersten Jahrtausends v. Chr., z. B. bei Villanova. In Griechenland enthalten die Dipylongräber im 8 Jahrhundert eine zahlreiche Service von Speise-

[1] Ebenda, S. 48.
[2] Ebenda, S. 161 f.
[3] S. Müller: Vor Oldtid, S. 489.
[4] K. Friis Johansen in Aarb. f. nord. oldk. 1915, S. 149 ff. H. Kjær in „Ligbrændingens Historie" 1931, S. 78 ff.

und Trankgefäßen, die mit der Gräberausstattung im Norden während der Römerzeit ganz verglichen werden kann.[1] Man ist deshalb geneigt gewesen diese neue Grabsitte, die von einem Wohlleben bei reichlicher Speise und Trank als dem idealen Dasein in Jenseits zeugt, nicht in unmittelbaren Zusammenhang mit den bodenständigen Glaubensvorstellungen zu bringen.[2] Eine geneuere Untersuchung scheint indessen davon zu zeugen, daß wir hier nicht nur mit einer sklavischen Nachahmung fremder Sitten zu tun haben. So müßten die Tatsachen beurteilt werden, wenn man sich damit begnügt hätte ohne jeden Plan und Gedanken, dem Toten die Trinkbecher mitzugeben. Besonders in den ostjütischen Gräbern mit irdenen Gefäßen folgt aber die Niederlegung der Leiche und die Anordnung der Grabgüter durchgehends ganz bestimmten Regeln, die uns den Eindruck beibringen nicht nur einer Gewohnheit, sondern einem vorgeschriebenen Ritus gegenüberzustehen. In der Regel wird der Tote — es sei Mann, Frau oder Kind — in den nördlichen Teil des Sarges gelegt, den Rücken gegen die nördliche Langseite gelehnt, mit mehr oder weniger aufgezogenen Beinen auf der rechten Seite ruhend. Die Arme sind gebogen, die Hände hervorgestreckt bereit die Nahrungsmittel zu erreichen. Diese sind in der Weise verteilt, daß oben am Kopfe vor dem Gesicht des Toten, also in der südlichen Ecke des Grabes, folgende Tongefäße angebracht sind: ein großer Krug, ein kleinerer Krug mit Henkel, ein Becher mit hohem Fuß, worin sich eine kleine Henkeltasse befindet. Außer dieser immer wiederkehrenden Gefäßen kann es vorkommen, daß in dieser Ecke des Grabes ferner einige Krüge von Mittelgröße eine offene Schale oder noch ein Fußbecher gesetzt werden. Gewöhnlich ist einer der kleineren Krüge ein wenig aus der Gruppe hervorgerückt dem Toten so nahe, daß dieser ihn leicht mit der rechten Hand erreichen kann. Vor den Fußen des Toten, also in der südostlichen Grabecke, stand in der Regel ein größerer Tongefäß mit einer kleinen Schale. Zwischen den zwei Gruppen von Gefäßen in den Grabecken wurden die Eßwaren, die verschiedenen Fleischstücke, niedergelegt.[3] Nur dann wird diese planmäßig durchgeführte Sorgfalt verständlich, wenn wir annehmen

[1] S. Müller, a. a. O., S. 497.
[2] J. de Vries, a. a. O., S. 20.
[3] C. Neergaard i: Fra Nationalmuseets Arbejdsmark 1928, S. 21 f. Brøndsted Danmarks Oldtid, III, 1940, S. 133 f.

daß sie von dem Sinn der übertragenen, fremden Sitte, geschaffen und erhalten ist.

Unsere Übersicht stellt klar und unzweideutig fest, daß die Vorstellung von Hunger und Durst des Toten fast durch alle vorgeschichtlichen Zeiten im Norden eine Rolle gespielt und die Grabsitten geprägt hat; sie ist bald stärker, bald schwächer gewesen, kaum aber ganz ausgestorben. Der Tote hatte also etwas anderes zu tun als auf Staat zu liegen und die Zeit zu verschlafen; in seinem neuen Dasein mußte er auch wirken und arbeiten, essen und trinken; in allen Beziehungen war er den menschlichen Lebensbedingungen unterworfen.

Das Bedürfnis und die Pflicht der Lebenden den Durst des Toten zu befriedigen haben aber einen weit größeren Umfang gehabt, als uns die vorgefundenen ganzen Trankgefäße ahnen laßen. Wir denken hier nicht an die „Opferschalen" auf den Deckplatten von Dolmen sowie im Innern der Gang- und Steinkistengräber, von denen viele Forscher auf wiederholte Totenopfer, insbesondere Libationen geschloßen haben. Wenn diese Folgerung richtig wäre, müßte man die Schalenzeichen besonders häufig in den Gräbern vorfinden, wo ihre Anwesenheit im Gegenteil eine Ausnahme, nicht die Regel ist.

Dagegen darf es in diesem Zusammenhange erlaubt sein die großen Anhäufungen von *Scherben* in oder außerhalb der Gräber durch alle vorgeschichtlichen Perioden zu verwerten. Wo diese Scherben von Grabgefäßen herrühren, die nicht durch Menschenhand zertrümmert sind, wird man annehmen müßen, daß sie einst einen Totentrank enthalten haben. Etwas anders muß das Verfahren beurteilt werden, wo die Behälter absichtlich zerschlagen worden sind. Hier sind zwei Möglichkeiten zu erwägen. Die Scherben können Gefäßen zugehört haben die nicht mit dem Tranke ins Grab neben den Toten gesetzt wurden, sondern aus denen man erst den Trank über den Sarg ausgoß, wonach man den Behälter zerschlug. Dieser Brauch ist unter vielen Völkern bekannt. B. Schmidt, der mit dem neugriechischen Volksleben vertraut war, schildert die Sitte folgendermaßen: „In dem Augenblicke da der Leichnam in die Gruft hinabgesenkt wird, gießt der Priester aus einem mitgeführten Krug entweder Wasser oder Wein und zwar in der Regel dunkelroten, oder Öl oder auch ein Gemisch aus diesen Flüßigkeiten in das Grab, worauf das Gefäß sogleich

zertrümmert wird. Dieser Brauch herrscht fast überall auf dem Lande und ist auch in den Städten noch nicht völlig abgekommen. In Argostoli, der Hauptstadt Kephalonias, war das Ausgießen eines Kruges voll Wasser und Zerbrechen desselben noch im Jahre 1864 zur Zeit meines dortigen Aufenthalts üblich".[1] In Deutschland ist ein ähnlicher Brauch üblich gewesen. Wenn die Leiche hinausgetragen war, wurde dreimal Wasser aus einem Kruge gegoßen, der darauf auf der Stelle zerbrochen wurde, damit der Tote nicht umgehe.[2] E. Birkeli vermutet das dieses Verfahren auch an den norwegischen Wohlfahrtstrunk über den Toten geknüpft sei; wenn das Bier im Grabe über den Sarg gegoßen war, wurde die Schale oder der Krug zerschlagen.[3]

Er ist aber auch denkbar, daß die Scherben Ergebniße eines Verfahrens sind, bei dem keine Libation ausgeführt worden ist. In beiden Fällen erhebt sich die Frage warum das Scherbenmachen stattgefunden hat. Dieses Problem hat besonders Sartori ausführlich erörtert.[4] Wo er in seiner Darstellung archäologisches Material verwendet, stützt er sich besonders auf die Oldenburger Grabungen von M. Lienau.[5] In den Brandgruben der letzten Bronze- und frühesten Eisenzeit, die seine Untersuchungen an den Tag brachten, waren die Beigaben oft beschädigt oder zerstört, darunter auch Bronze- und größere Tongefäße, wobei freilich meistens nicht zu entscheiden war, ob die Zertrümmerung absichtlich vorgenommen oder durch natürliche Einflüße erfolgt war.[6] In einem Grabe der Hallstattzeit bei Mettendorf (Mittelfranken) lagen auf der rechten Seite eines mit den Füßen nach Osten gelagerten Skeletts die ganzen Gefäße, auf der linken nur Scherben.[7] Ein unzweifelhafter Fall des absichtlichen Zerschlagens

[1] B. Schmidt: Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland. Arch. f. Rel. Wiss. Bd. 24, 1926, S. 308 f.
[2] A. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin 1900, S. 465.
[3] E. Birkeli, a. a. O., S. 32.
[4] B. Sartori: Scherbenmachen. Niederd. Zeitschr. f. Volkskunde Bd. 10, 1932, S. 142—78.
[5] Mannus, Bd. 11—12, 1919—20, S. 33 f., 47 f., 50, 53, 64, 69. Sieh auch F. Birkner in Fests. Marie Andree—Eysn, S. 50 O. Olshausen in Z. f. Ethn. 24, 1892, S. 166 ff. Eberts Reall. d. Vorgeschicht I Beigabe in Gräbern. VII Totenkultus. H. T. Janssen in Mannus Bd. 25, 1933, S. 86.
[6] Sartori a. a. O., S. 161.
[7] Ebenda.

der Graburnen liegt in einem norwegischen Grabplatze der älteren Eisenzeit auf Ringerike vor. Hier fand sich eine Menge Scherben, die nicht von Urnen herrühren konnten, die die Erdenschwere zerbrochen hatte. Stücke derselben Urne konnten nämlich auf drei verschiedenen Stellen zerstreut sein. In zwei Hügeln wurden Scherben einer Urne in einer ungestörten Grabkammer gefunden, während die Urne mit den Leichenresten intakt war; die Kammer hätte also ohne Zweifel die Urne vollständig bewahrt, wenn diese im ganzen Zustande hineingesetzt wäre. In welcher Absicht aber wurde die Urne zerschlagen, fragt der Ausgräber (K. Rygh).[1] Mit Birkeli glauben wir daß der Religionshistoriker eine befriedigende Antwort geben kann: die Scherben gehören Krügen mit Opfertrank für den Toten; nachdem der Trunk ins Grab gegoßen war, wurde die Urne zerbrochen. Wie oft steckt nicht ein ähnlicher Ritual hinter den dürren archäologischen Berichten, wenn es — wie in fast endlosen Fällen — heißt, daß das Grab Urnenscherben enthielt! Leider sind die Aufschlüße auf diesem Punkte in der Regel sehr dürftig; eine besondere Aufmerksamkeit dürfte den Fällen gewidmet sein, wo die Einmischung von Scherben in das Grabgut secundär ist.[2] Absichtlich zerschlagene Streuscherben wird man überall erwarten müßen; denn von einen örtlich und zeitlich begrenzter Sitte kann hier nicht die Rede sein. Unter den verschiedensten Himmelstrichen ist die Zertrümmerung des Kruges altes, vorgeschichtliches Verfahren gewesen. Im altgriechischen Totenkult läßt es sich bis in die mykenische Periode zurückverfolgen. So sind die Archäologen darüber einig, daß die bei oder in den Gräbern von Mykene, Thera und vielen anderen Orten in Masse gefundenen irdenen Gefäße zu der Annahme absichtlicher Zerstörung durch die Opfernden nötigen.[3] Noch in spätgriechischer Bronzezeit zeugen zerschlagene Ton- und Silbergefäße, zerbrochene Schmucknadeln und verbogene Schwerter von der Lebendigkeit alten Brauchtums.[4] In Orchomenos war ein Faß „absichtlich in zwei Teile zerbrochen, die

[1] Aarsberetning F. N. F. B. 1870, S. 96 ff.
[2] Vgl. z. B. S. Grieg: Listas Jernalder. Universitetets Oldsaksamlings Skrifter, Bd. I, 1938, S. 7, 14.
[3] B. Schmidt, a. a. O., S. 301.
[4] J. Wiesner: Grab und Jenseits. Rel.gesch. Versuche und Vorarbeiten, Bd. 24, 1938, S. 152.

man sorgfältig in einander gelegt dem Leichnam ins Grab mitgab. Dadurch war eine Weiterbenutzung durch Lebende ausgeschlossen".[1] Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen die zahlreichen Fälle, wo die Scherben nicht im Grabe selbst gefunden sind. Außerhalb der meisten nordischen Dolmen und Ganggräber hat man fast ausnahmelos eine große fundführende Schicht angetroffen, die hauptsächlich Scherben von zerbrochenen Graburnen samt mehreren Fragmenten gewaltsam vernichteter Äxte umfaßt. Bei dem westlichen Hoby (Laaland) z. B. konnte konstatiert werden, daß hier mindestens drei solche „große Reinmachen" stattgefunden hatten.[2] Wir haben hier nicht mit einem rein praktischen Aufräumen zu tun. Das Verfahren trägt das Gepräge einer religiösen Begehung, die einen genau beobachteten Ritus entwickelt hat, war aus dem Umstande hervorgeht, daß die Gegenstände mit peinlicher Sorgfalt in ganz kleine Scherben zerschlagen sind. Die Behandlung bedeutet also keine Vernichtung des Grabgutes, sondern seine Aufbewahrung in einer bestimmten Weise, die mit dem Totenkult in irgend einer Verbindung stehen muß. „Es hatte zu einem gewissen Grade seinen Charakter als Eigentum des Verstorbenen eingebüßt; es war indessen fortwährend heilig; seine Zusammengehörigkeit mit dem Toten mußte respektiert werden. Deshalb vernichtete man es, damit es in dieser Weise für den Toten brauchbar gemacht würde".[3] Das Scherbenmachen ist also hier dem Gedanken entsprungen, daß das Grabgut durch die sorgfältige, geregelte Vernichtung den Eigentumsstempel des Dahingeschiedenen bewahrt. In welcher Weise die vernichteten Sachen dem Toten nützlich sein können, ist dabei eine Frage, die wohl meistens nicht aufkommt. Wenn es aber geschieht, kann die Beantwortung wie im folgenden Falle lauten: Die Abengya, ein Stamm der Garos in Bengalen, legten auf das Grab eines eingeäscherten Mädchens außer Lebensmitteln u. a. zuletzt auch zerbrochene, irdene Gefäße. Ganze Gefäße, meinten sie, könnten der Verstorbenen nichts nützen; sie könne nur zerbrochene gebrauchen, deren Scherben sich um ihretwillen wieder zu ganzen Töpfen vereinigten.[4] Hier scheint die Vorstellung zu durchschimmern, daß, wie das Wesen der Toten

[1] Ebenda, S. 180.
[2] E. Forssander i „Svenska folket genom tiderna" I, 1938, S. 359.
[3] Ebenda.
[4] Sartori, a. a. O., S. 161.

anders ist als die Menschennatur, so muß auch in ihrem Reiche das Leben anderen Gesetzen folgen. Das Hauptmotiv des Scherbenmachens ist wohl aber der Tabugedanke; durch eine Art von Stempelung sorgt man dafür, daß die Gegenstände der Totenwelt leicht gemieden werden können. Dieser Auffassung nähert sich Sartori, wenn er schreibt: „Für die Lebenden stellen die Scherben auf dem Grabe ein dauerndes Zeichen der Trennung dar und eine symbolische Scheidewand zwischen ihnen und dem Toten".[1] In seiner Darstellung wird indessen nicht scharf genug hervorgehoben, daß bei dem Scherbenmachen in oder außerhalb des Grabes das Hauptgewicht nicht auf der Vernichtung an sich liegt, sondern auf einem bestimmten Ergebnis dieser Handlung; es ist nicht gleichgültig, was sich aus dem Zerschlagen ergibt.

Wenn die Vernichtung nicht während des Begräbnis, sondern im Augenblicke des Leichenaustragens stattfindet, darf ihr ein anderer Sinn zu Grunde liegen. Wenn bei den Chinesen in Süd-Schantung der Sarg hinausgetragen wird, geht der älteste Sohn des Verstorbenen voraus, in der Hand den Wasserkrug, und wirft ihn, sobald der Sarg auf das Traggestell niedergelassen ist, auf den Stein, daß er in tausend Stücke geht. Bei den Südrussischen Juden zerbrach man früher die Stangen, an denen der Tote zum Grabe getragen war, und warf sie ins Grab. Die Jakuten zerbrechen die bei der Bestattung gebrauchten Geräte, die Tschuktschen töten die zum Fortschaffen der Leiche benutzten Renntiere und zerhackten den Schlitten.[2] An diesen Brauch erinnert schlagend der schwedische, wie ihn L. Hagberg in ihrem monumentalen Werke geschildert hat: Wenn das Gestell oder der Leichensitz nicht umfiel im Augenblicke wo die Leiche ausgehoben wurde, gaben immer einer der Anwesenden oder die Träger darauf acht sie umzuwerfen, und so mußten sie liegen, bis man von der Bestattung zurückkehrte. In Bingsjö (Dalarne), wo der Sarg nach alter Sitte auf einem langen Schlitten stand, wurde dieser umgestürzt. „Es war eine absolute Regel", hieß es. „Ich bin an so vielem mitgewesen", sagte ein alter, schwedischer Bauer, „nie habe ich aber eine Totenbahre gesehen, die gestanden hat." Ein alter Mann auf

[1] Sartori, a. a. O., S. 161.
[2] Ebenda, S. 158 f.

Gotland nahm das Versprechen von seinen Angehörigen, daß sie, wenn er gestorben war und der Sarg fortgetragen werden sollte, die Böcke umwerfen sollten; sonst würde er umgehen.[1] In solchen Fällen liegt es nahe den Brauch als Abwehrzauber zu deuten; man will die unglückbringenden Mächte unschädlich machen, indem man jede Verbindung zwischen ihnen und der Menschenwelt zerreißt. Unter anderen Umständen kann das Verfahren einem unbewußten Bedürfnis entsprungen sein in einem kritischen Augenblicke etwas zu unternehmen um dadurch die geoffenbarte Macht gewissermaßen zu distrahieren und das Leben über die gefährlichen Klippen seines Stromes zu verhelfen. Der aktive Mensch kann dem Unglücke mit den Händen im Schosse nicht zusehen. Wenn er auch kein bestimmtes Mittel gegen die Gefahr kennt, tut er etwas und befreit sich dadurch von dem Drucke der Lage. In 1001 Nacht wirft bei der Nachricht vom Tode ihres Gatten eine Frau das Hausgerät übereinander, reißt die Etageren heraus und zerbricht Fenster und Gitterwerk. Eine Dajakenfrau auf Borneo tobte nach dem Tode einer elfjährigen Tochter wie wild umher und zerschlug alles was sie an Tellern und Näpfen und sonstigen zerbrechlichen Waren in die Hände bekommen konnte.[2] Hier meinen wir etwas von der ganzen Leidenschaftlichkeit der Ausdrucksbewegung zu erleben, auf welcher der mehr oder minder erstarrte Brauch ruht, z. B. das Zerreißen der Kleider als Trauerbrauch.

Die Archäologen nehmen an, daß die Scherbenschicht außerhalb des Grabes Behältern zugehört hat, die im ganzen Zustande ins Grab niedergelegt wurden, weshalb auch sie einmal mit einem Getränke gefüllt waren. So führen uns auch diese Funde zu der Frage nach der Art des Totentrankes. Sprachlos wie das nordische Material ist, kann es indessen unsere Wissensbegierde nicht direkt befriedigen; wir müssen ihm seine Geheimnisse auf Umwegen abpressen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß wir hier mit einer Sitte zu tun haben, die uralt und gesamtmenschlich gewesen ist, dürfen wir schon im voraus annehmen, daß der Totentrank ursprünglich nicht in der Form irgend eines Kulturprodukts (Met, Bier, Wein u. a.), sondern im Naturzustande, also als *Wasser* geschenkt wurde. Weil die Unentbehrlichkeit

[1] L. Hagberg: När döden gästar, 1937, S. 332.
[2] Sartori, a. a. O., S. 157.

des Wassers im Menschenleben keine örtlichen und zeitlichen Grenzen kennt, weil zugleich keine andere Flüssigkeit eine ähnliche Rolle beanspruchen kann, war das Wasser das einzige Getränk, das von allen Völkern und zu allen Zeiten in der Totenpflege benutzt werden konnte. Mit dieser Feststellung ist aber das Problem bei weitem nicht erschöpft. Wir müssen ferner berechtigt sein den Schluß zu ziehen, daß die Art des Wassers für die Toten nicht gleichgültig gewesen sei. Daß es eine besondere Mächtigkeit enthalten müsse, ist eine Vermutung, die sich auf die Tatsache stützt, daß die Forderungen und Bedürfnisse der Toten denjenigen der Lebenden keineswegs nachstanden. Wo die Totenpflege nicht abgeschwächt war, lag der Lebenstandard beider auf demselben Niveau. Besonders in dem Falle, wo man ohne zu große persönliche Opfer den Toten befriedigen konnte, kann man dessen sicher sein, daß er nicht mit Sachen zweiten Ranges abgefertigt wurde. Das mächtigste, heiligste Wasser im Menschenleben war aber die *Quelle*. Die Verbreitung und Bedeutung des Quellenkults im späteren Volksleben haben umfassende, sorgfältige Untersuchungen zur Genüge dargetan.[1] Schon deshalb stärken sie auch die Wahrscheinlichkeit unserer Auffassung, zu welcher wir auf dem abstrakten Wege einer logisch-psychologischen Betrachtung gelangten. Noch überzeugender wird diese Hypothese, wenn wir solchen Zeugnissen auf die Spur kommen können, die ein so hohes Alter haben, daß sie uns in Zeiten zurückführen, wo die Forderung der Toten auf einen Labetrank von den Lebenden noch anerkannt und lebhaft empfunden wurde. Solche Belege besitzen wir auch, Belege die uns unbestreitbar in die Bronzezeit versetzen. Eine ähnliche Verehrung wie die Sonne als Naturmacht genoß schon in der älteren Bronzezeit das fließende Wasser, besonders das der Quellen und Brunnen. Davon zeugen mehrere Funde dieser Zeit. Bronzeschwerter, in Gruppen zusammen, sind in oder bei eisenhaltigen Quellen angetroffen;[2] es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sie als Opfergaben an Gesundbrunnen zu betrachten sind, vielleicht von geheilten oder heilsuchenden Kriegern niedergelegt. In anderen Fallen, und zwar in

[1] K. Weinhold: Die Verehrung der Quellen in Deutschland, 1898. Aug. F. Schmidt: Danmarks Helligkilder 1926. Olrik-Ellekilde: Nordens Gudeverden, S. 372 ff. Årb. f. nord. oldk. 1920, S. 63 ff. (Budsene).
J. Brøndsted: Danmarks Oldtid II, S. 90.

den meisten, sind die Opfer von Frauen gebracht. Das gilt besonders von dem berühmten Brunnenfund bei Budsene auf Møen, der zu der jüngeren Bronzezeit gehört. Ein von Steinen beschützter, hohler Baumstamm in einer Quelle niedergegraben enthielt zwei Hängegefäße, einen gewölbten Gürtelschmuck und drei Spiralarmringe zwischen Knochen von zwei Ochsen, drei Kälbern, drei Schafen samt Pferd, Schwein und Hund. Die betreffenden Tiere sind nicht in der Weise geopfert worden, daß man sie mit Haut und Haar in den Brunnen hinunterwarf; das Fell ist abgezogen worden, die Klauen der Vorder- und Hinterbeine abgeschnitten, wonach ausgewählte Stücke der Opfertiere der Gottheit des Wassers gebracht sind.[1]

Wir sind mit J. de Vries darin einig, daß man von diesen Funden nicht ohne weiteres auf den Kult eines Wassergottes schließen darf. Dennoch wird es berechtigt sein einige Momente anzuführen, die für die Möglichkeit eines solchen Kultes sprechen können. Wie leicht die Vorstellung von Geistern und Göttern der Quelle in Ländern entstehen kann, wo sich das flüssige Element ihren Bewohnern in reicher Fülle aufdrängt, zeigt die griechische Volksreligion in alter und neuer Zeit. Der Glaube an das Wohnen und Walten guter Geister in den Quellen durchdringt die Religion der Hellenen von der vorhomerischen Zeit bis in die späteste Epoche des Heidentums und lebt noch heute in den Gestalten der Neraiden fort.[2] Aus dem Beinamen Naios (der Feuchte), den Zeus in Dodona führt, schließt O. Kern, daß in ältester Zeit in Dodona ein Quellgott verehrt worden ist, der erst später mit dem panhellenischen Zeus identifiziert wurde.[3] Auch der germanische Volksglaube hat Quellen, Flüße und Seen mit Wasserdämonen bevölkert, die oft kultische Verehrung genoßen. Und wie bei den Griechen waren auch die germanischen Quellengeister überwiegend weiblichen Geschlechts; die Quelle wurde als schwanger vorgestellt; aus ihrem Schosse gebar sie das Wasser.[4] Wenn die Mutter Gottes den Beinamen der Quelle kriegte, so geht das wohl, wie O. Kern hervorhebt, auf antike Überlieferung zurück, auf die griechische An-

[1] C. A. Nordman in Aarb. f. nord. oldk. 1920, S. 63 ff.
[2] O. Kern: Die Religion der Griechen I, S. 88 f.
[3] Ebenda, S. 89.
[4] M. Ninck: Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Philologus, Supplementband XIV, H. II, 1921, S. 12.

schauung von der fruchtbringenden Macht der Quelle. Das Fortleben dieser Vorstellung im Mittelalter wird aber erst dann recht verständlich, wenn wir den reichen Quellenkultus der ganzen germanischen Welt in Betracht zieht.

Mehr als irgend ein anderes Naturelement ist das Wasser dazu geeignet den Drang nach Verkörperung und Verehrung zu erwecken. Im Anblicke des sprudelnden Quellwassers wie des rastlos dahineilenden Flußwassers und schließlich auch des sturmbewegten See- und Meerwassers mußte sich dem naiveren, anschaulichen Denken die Vorstellung leicht aufdrängen, daß das Wasser nicht nur Kraft, sondern auch Leben und Willen besäße. In seinem reichen, wechselnden Leben war die Personifikation des Wassers nicht nur als Erklärung, sondern als Erlebnis gegeben. Dem Griechen war der Fluß etwas mehr als das konkrete Wasser, daß er fließen sah, rauschen hörte und mit der Hand schöpfen konnte; er war auch ein Stier und ein menschlich gestaltetes Wesen. Von den riesenhaften Dämonen der Nordgermanen ist behauptet worden, daß sie alle unter der Einheitsformel: gewaltig lärmende Äusserungen der Naturkraft, gesammelt werden können; aus plätschernden Seen, brüllenden Fjords, sprudelnden Quellen, rieselnden Bächen, brausenden Flüßen und tosenden Wasserfällen, seien ihre Gestalten und Eigenschaften hervorgewachsen.[1] Das ist wohl etwas einseitig gesehen. Hier muß auch der spielerischen Phantasie Rechnung getragen werden. Wenn das Schnarchen des Riesen einen Sturm losläßt, wenn sein Stöhnen wie das Getöse des Donners lautet, wenn seine Tränen einen Sturzbach bilden, zeugen diese Züge kaum von der Naturgebundenheit der Riesen; sie sind eher als Ergebnisse der Proportionsphantasie[2] und des dichterischen Fortsetzungstriebes aufzufassen. Auf der in dieser Weise geschaffenen Grundlage konnte aber den Riesen manches zuwachsen, was sie zu einer Art Naturwesen machte. E. Hellquist, der darauf hinweist wie nahe es liegt lärmende Wasserfälle als Riesen anzuschauen, hat mehrere Seenamen hervorgezogen die mit Riesenbenennungen zusammengesetzt sind.[3] Führte so die lebenstrotzende Beweglichkeit des Wassers zur Vorstellung von allerlei Wassergeistern,

[1] G. Schütte: Hjemligt Hedenskab, 1919, S. 84.
[2] C. W. von Sydow in: Folkminnen och Folktankar, Bd. 6, 1919, S. 76.
[3] Svenska Landsmål, 1906, H. 4, S. 58.

mußte andererseits die lebenszeugende Wirkung des feuchten Elements den Kult dieser Geister erschaffen. Das zeigt sich am besten an den Flüßen, die überall die größte Verehrung genoßen und deren Götter meist zu den ältesten des betreffenden Landes gehören. Man denke etwa an den Peneios oder den Acheloos, der zwar den Namen eines Flußes in Westgriechenland trägt, aber auf dem Wege war ein allgemeiner Flußgott zu werden und als Stier mit Menschenkopf dargestellt wurde.[1] Das schönste Beispiel davon welche Rolle der Wassergeist im Glaubensleben spielen konnte, ist indessen der Nil und seine Götter. Als eigener Gott drang der Nil zwar nie in den Kreis der großen Götter ein. Man opferte ihm aber und feierte ihn im Liede als den Herrn des Wassers, der Speise und Nahrung brachte. Voll Jubel und Dankbarkeit wurde seine Wiederkehr gegrüßt: „Es lachen die Felder, es grünen die Ufer. Die Gaben des Gottes steigen hernieder, das Gesicht der Menschen wird hell, und das Herz der Götter jubelt".[2] Das Zurücktreten dieses Gottes bedeutete aber nicht daß das alljährliche Wunder der Überschwemmung, von der das Leben des Landes abhing, seine Macht in der Phantasie und dem Kulte des Volkes einbüßte. In der Gestalt des Fruchtbarkeitsgottes Osiris wurde die heilbringende Überschwemmung des Stromes personifiziert und erlebt; er wurde „der große Nil, der das Korn schafft mit dem Wasser, das in ihm ist".[3] Als Zeichen der Auferstehung wurde sein Boot, mit dem er im Wasser herumfuhr, der vornehmste Kultgegenstand in allen ägyptischen Tempeln.[4]

Überall wo sich ein reicherer Wasserkult entwickelt hat, laufen somit zwei Vorstellungen neben einander her. Einerseits begegnet uns eine Verehrung des Wassers als solches, andererseits eine Anbetung des Wassergeistes. Daß die letzte Auffassung sehr „primitiv" sein kann, beweisen z. B. die Untersuchungen, die U. Holmberg (Harva) den Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völkern gewidmet hat. „Wo die ursprungliche Vorstellung am besten bewahrt ist, nämlich bei den Lappen und bei den am Obfluße wohnenden Ostjaken und Vogulen, wird das Wasser in der Gestalt eines individuellen Schutz-

[1] M. P. Nilsson in Lehrbuch d. Rel. Gesch. II, S. 326.

[2] A. Erman: Die Religion der Ägypter, S. 16.

[3] Ebenda, S. 379.

[4] W. Brede Kristensen: Livet fra Døden, 1925, S. 113 ff.

geistes verehrt".[1] Völlig verkehrt ist es indessen in diesem Zusammenhang von einer „Beseelung" des Wassers zu reden. Der Gott *ist* der Fluß; konkret und handgreiflich tritt er an die Stelle seines Elements als eine machterfüllte Gestalt, die nicht ausgeklügelt, sondern erlebt ist. Hätte man ein volkstümliches Material, wie wir es auf nordischem Boden besitzen, auf die griechische Volksreligion anwenden können, würden wir vermutlich ihre bunte Welt von Quellnymphen und Wassergottheiten in erlebten Situationen, Begegnungen, geschaffen sehen können.

Weder der spätere Volksglaube noch Parallelen aus anderen Völkern können indessen das Vorkommen des Glaubens an Quellengötter im vorgeschichtlichen Norden beweisen. Wenn wir dennoch durchaus nicht geneigt sind die Möglichkeit einer solchen Vorstellung abzulehnen, stützen wir uns nicht nur auf den bronzezeitlichen Quellenkult, sondern auch auf den Nachweis, der die neueste Forschung erbracht hat, daß diese Periode auch persönliche Götter gekannt hat. Hinter dem reichen, bronzezeitlichen Sonnenkult beginnt jetzt die Gestalt eines Sonnengottes hervorzudämmern. Wir beziehen uns hier nicht auf die radförmigen Symbole der Felsenzeichnungen, die an und für sich auch die Bedeutung haben können, daß man sich die Sonne als ein am Himmel rollendes Rad vorgestellt hat. Noch weniger bauen wir auf den Trundholmer Sonnenwagen, der ja nur die Deutung zuläßt, daß der Sonnenkörper selbst und keine personifizierte Sonnengottheit der Gegenstand einer Verehrung war. Beweiskräftig ist indessen das Bild auf einem neugefundenen spätbronzezeitlichen Rasiermesser, das aus der Umgegend von Bremen herrührt. In einem Schiffe mit den damaligen hochgehobenen, ornamental geschwungenen Steven sitzt eine Menschenfigur mit einem kurzen Ruder in der einen Hand. Vor dem Steven Schwimmen Fische; auf dem Schiffe vor der Menschenfigur steht ein sich hoch aufbäumendes Sonnenpferd.[2] Daß die Hauptfigur der personifizierte Sonnengott der Sonnenkörper in Menschengestalt ist, beweist unumstößlich sein

[1] U. Holmberg (Harva): Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker, 1910, S. 268.

[2] Joh. Brøndsted: Danmarks Oldtid II, S. 275. Ders. Verf.: Bronzealderens Soldyrkelse, 1938. S. 95, H. Jacob-Friesen: Herausbildung und Kulturhöhe der Urgermanen, 1936, S. 34.

strahlenbekränzter Kopf.[1] Er ist in der knieenden, thronenden Stellung dargestellt, die wir auch aus den Frauenfiguren von Faardal und Fangel kennen. Seine Reise unternimmt er im Schiffe; dennoch hat er sein Pferd mit am Bord ganz wie früher die Sonnenscheibe. Die ganze, religionsgeschichtlich wertvolle Darstellung steigert die Wahrscheinlichkeit der älteren Auffassung, daß gewisse Felsenzeichnungen als Bilder der verkörperten, mitunter mit Waffen versehenen Sonnenscheibe, verstanden werden muß.[2]

Wir sind hier im Stande einer Entwickelung zu folgen, die ganz innerhalb der Atmosphäre der Religion vorgegangen ist, obwohl der Ausgangspunkt prädeistisch war. Zwar hat man öfters, indem man die Begehungen als Vorbildzauber bezeichnete, die kultischen Handlungen unserer Vorfahren wie die entsprechenden Volksbräuche zur Magie gerechnet und sie in die niedrige Stufe areligiöser Handlungen eingereiht. Dabei vergißt man aber daß Magie Religion ist, weil sie es mit Mächten zu tun hat. Auch im magischen Kult ist der eigentliche agens nicht der Mensch oder die menschliche Gemeinschaft, sondern die heilige Macht, die die „gottlose" Handlung religiös macht. In der Prozession, die ja das Aufstellen und Umfahren der Sonnenscheibe zur Voraussetzung haben, ist ein Heiliges mobil gemacht, in Bewegung gesetzt, wodurch seine Mächtigkeit sich über einen gewissen Umkreis verbreitet.[3] Wieviel heiliges Sehnen und fromme Erhebung mit dem Umfahren und Aufstellen von Sonnenbildern bei unseren Vorfahren der Bronzezeit verbunden war, können wir vielleicht nachempfinden, wenn wir uns eine katholische Flurprozession vergegenwärtigen, die wohl keiner als bloße Magie bezeichnen will.

Ob die Bronzezeit Quellengötter gekannt haben, können ihre Quellenopfer allein nicht entscheiden. Dagegen zeugen diese zweifellos von einer Verehrung heilkräftiger Quellen. Wenn hier nur von einem vereinzelten Falle die Rede wäre, hätte man das Bedenken einiger Forscher verstehen können. Dem rasch wachsenden Material gegenüber ist aber dieser Zweifel hinfällig geworden. Auf der einen Seite ist der volkstümliche Quellenkult so überwältigend reich und

[1] Joh. Brøndsted: Danmarks Oldtid II, S. 275.
[2] Ebenda.
[3] Vgl. G. van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, 1933, S. 354.

führt uns mit Sicherheit in geschichtliche Zeiten so weit zurück, auf der anderen Seite sind die archäologisch bezeugten Quellenopfer so zahlreich, daß sich ein Vergleich beider Gruppen von selbst darbietet; wenn je, muß man hier berechtigt sein die Verbindung zwischen Volksüberlieferung und Archäologie zu knüpfen. In der Vita Sancti Willebrordi von Alcuin wird erzählt, daß dieser Missionar auf seiner Rückfahrt von Dänemark ums Jahr 700 auf eine Insel gekommen sei zwischen den Gebieten der Friesen und Dänen, die dem Gotte Fosite geweiht war; der Ort wurde so heilig gehalten, daß man dort nichts berühren und aus der dort sprudelnden Quelle nur schweigend schöpfen durfte.[1] Wie eingewurzelt diese Quellen- und Brunnenverehrung bei allen germanischen Stämmen war, zeigen die Bußordnungen und Gesetze christlicher Könige, die fast ausnahmlos gegen das ad fontes votumfacere, orare offere als heidnische Sitte eifern.[2] So bestimmte Karls Capitulatio de partibus Saxoniae, ein Glaubensgesetz vom Jahre 787 oder 788, die härtesten Strafen für allen heidnischen Unfug, worunter auch die Quellen- und Baumverehrung erwähnt wird.[3] Eine besondere Verehrung genoßen die salzhaltigen Quellen die man vor allem als machterfüllt hielt. Um ihren Besitz entspannen sich nicht selten harte Kämpfe wie die der Hermunduren und Chatten oder Burgunder und Alamannen.[4] Aus dem geheimnisvollen Leben der Quelle, ihrem Vermögen das Spiegelbild zurückzuwerfen, ihrer Veränderlichkeit, ihrem plötzlichen Versiegen oder Überläufen ist die Vorstellung entsprungen, daß die Quelle die Gabe der Weissagung besitzt. Im Jahre 731 verbot Papst Gregor III in seinem Erlaß an die Fürsten und an das Volk der germanischen Provinz die fontium auguria,[5] wie noch heute Mädchen und Frauen nicht selten an Brunnen gehen um aus ihnen ihr Schicksal zu erfahren. Aus den zahlreichen, über das ganze germanische Gebiet verbreiteten Sagen von weissagenden Geistern des rauschenden Wassers erhebt sich besonders das elfische Wesen *Mimir*, das, wenn wir verschiedenen Ortsnamen (dem deutschen Flußnamen *Mimling*, dem schwedischen *Mimeså* neben dem *Mimesjøen*)

[1] C. Clemen: Fontes Historia Religionis Germanicae 3, S. 47.
[2] Hoops II, S. 480.
[3] E. H. Meyer: Mythologie der Germanen, 1903, S. 26.
[4] Hoops II, S. 480.
[5] K. Weinhold: Die Verehrung der Quellen in Deutschland, 1898, S. 28.

vertrauen dürfen, wohl schon die Germanen verehrten. Er wohnt nach dem Zeugnis der Vǫluspá am Fuße der Weltesche, deren Wurzeln er aus seinem Brunnen begießt. Zu ihm kam Odin und verlangte einen Trunk aus dem Born um Weisheit zu erlangen, mußte aber sein eines Auge als Pfand geben. Wenn das Ende der Welt herannaht, spricht Odin mit Mimirs abgeschnittenem Haupt, das für ihn eine Quelle der Weisheit blieb, auch nachdem Mimir selbst nicht mehr seinen Brunnen hütete. Die meisten Forscher haben das Haupt und die Quelle von Mimir derart zu verbinden versucht, daß man das Haupt als den natürlichen Urquell, das Brunnenhaupt, auffaßte, das dann durch einen Mythenkünstler zu einem wirklichen, vom Leibe abtrennenbaren Haupt gemacht wurde.[1] Das ist aber eine künstliche Konstruktion, die überdies ganz überflüßig wird, wenn man bedenkt, daß ein Orakel erteilendes Haupt ein selbständiges, sehr verbreitetes Motiv ist. Nordische Quellen berichten mehrere Fälle, wo Leute ein Menschenhaupt aufbewahrt haben, das ihnen künftige Ereignisse prophezeite.[2] Wie der Tierkopf so findet auch gerade der Menschenkopf bei der Befragung des Toten in hervorragendem Maße Verwendung. Vor allem dient der den Geist der Ahnen bergende Schädel als Orakelinstrument, wovon nicht nur zahlreiche Berichte unter den Naturvölkern,[3] sondern auch der europäische Volksglaube zeugen. Germanische Sagen vom geraubten Schädel laßen ihn zuweilen sprechen wie Odin mit dem abgeschnittenen Kopfe Mimirs. Ein Märchen aus dem Elsaß erzählt von einem redenden Totenkopf der einen Wanderer in das Reich der abgeschiedenen Seelen führt.[4]

In den Mythen von Mimir hat sich diese Vorstellung mit der volkstümlichen Ansicht verbunden, daß Wassergeister von ihrem Wissen nur dem etwas mitteilen, der ihnen sein Liebstes schenkt.[5] Dem Dichter der Vǫluspá scheint die Opfersitte bekannt gewesen zu

[1] W. Golther: Handbuch der germ. Mythologie, 1895, S. 347, E. H. Meyer, a. a. O., S. 281. R. H. Meyer: Altgerm. Rel.gesch. 1910, S. 167.
[2] E. Mogk in F. F. C., 57, 1924, S. 22. Liebrecht: Zur Volkskunde, S. 289—290, A. Dickson: Valentine and Orson, 1929, S. 201—216.
[3] W. Klingbeil: Kopf- und Maskenzauber, 1932, S. 97 ff.
[4] H. A. G. V, S. 204.
[5] Fr. von der Leyen: Die Götter und Göttersagen der Germanen, S. 150.

sein, daß Männer nicht nur Haare oder Nägel, sondern auch weit teuerer Körperteile, ja sogar das eine Auge an die heilige Quelle geopfert haben um aus ihrer tiefsten Not befreit zu werden.[1]

Es wäre ein waghalsiges Unternehmen die spätere Volksüberlieferung mit den archäologischen Funden derart zu verbinden, daß man eine ununterbrochene Entwickelung in denselben Gedankenbahnen auch in den Fällen voraussetzte, wo kein Zwischenglied vorhanden ist. Wenn wir aber konstatieren können, daß die mittelalterlichen Geschichtsschreiber von dem Agathias um 600 bis zu Helmold gegen 1200, sowie die Konzilbeschlüße und Kapitularien nicht aufhören über die Quellenverehrung zu zürnen,[2] wenn wir außerdem von den Franken wissen, daß sie beim Überschreiten des Po dem Wasser dieses Flußes die Weiber und Kinder der Kriegsgefangenen opferten, wenn die Kimbern nach der Schlacht bei Arausio die Beutestücke ins Wasser warfen, wenn ferner für die Alemannen und Franken sogar ein Flußkult bezeugt ist,[3] muß die Möglichkeit einer Überbrückung zugegeben werden. Auf Grund der offiziellen kirchlichen Literatur des Mittelalters hat W. Boudriot versucht ein Bild der frühgermanischen Religion zu geben.[4] Während die Spuren des eigentlichen Götterglaubens außerst sparsam sind, geben die mittelalterlichen Dokumente reichliche Belege für das Vorkommen allerlei magischer und kultischer Gebräuche, und in dieser Glaubensatmosphäre spielt der Feuer- und Quellenkult eine große Rolle. So können wir die germanische Quellenkult bis in die letzte Periode unserer Vorgeschichte zurückverfolgen und getrost die Regel aufstellen, daß die vorgeschichtlichen Opfer *in* der Quelle durchgehends auch *an* dieselbe gebracht sind.

Dagegen können wir Olrik-Ellekilde nicht folgen, wenn sie auf eine postulierte größere oder kleinere Primitivität der Quellenopfer gestützt dieselben in eine detaljierte Chronologie einreihen wollen

[1] A. Olrik-Ellekilde, S. 393.
[2] K. Weinhold, a. a. O., S. 30.
[3] H. L.-Janssen: Zur Deutung vorgeschichtl. Schatzfunde. Arch. f. Rel.wiss., Bd. 33, 1936, S. 223. W. Schutz: Die Langobarden als Wodanverehrer. Mannus 1932, S. 229.
[4] W. Boudriot: Die altgerm. Religion in der amtlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jhdt. Untersuchungen zur allgemeinen Rel.gesch. 2. Bonn 1928.

und folgendes Schema konstruieren: Stein (Zweig)-, Haar-, Tuch- und Topfopfer.[1] Erstens wird es immer eine bedenkliche Sache sein die Primitivität in dieser Weise genauer abzustufen, weil wir hier mit einer Größe zu tun haben, die wir noch unvollkommen kennen; zweitens können wir nicht in jedem einzelnen Falle voraussetzen, daß das Primitivere immer auch das Ältere ist. Die Religionsgeschichte hat mehr als einmal das Ergebnis gebracht, daß „hohe" Vorstellungen überraschend alt sein können. Wenn nur die Voraussetzungen vorhanden sind, kristallisiert sich immerfort das religiöse Affektsleben in primitive Formen und Handlungen aus. Indem wir also darauf verzichten müßen eine chronologische Geschichte der Quellenopfer nach evolutionistischem Maßstabe zu schreiben, deuten wir ohne Zögern die bronzezeitlichen Quellenopfer in der Weise, daß die Menschen dieser Zeit eine feierliche Verehrung des Wassers getrieben haben, vor allem eine Verehrung der Orte, an denen das wunderbare Element aus dem Schoße der Erde sprang, wo das caput aquae nach römischen, das Brunnenhaupt (nd. burnhôved, ahd. brunnhoubit) nach deutschem Ausdruck liegt. Hier legte man weihende Opfergaben nieder, und heilige Feste schloßen sich der Spende an.

Von den Grabspenden im allgemeinen gilt es, daß sie wohl von den wechselnden Kulturverhältnissen, aber in keiner entscheidenden Weise von der Beschaffenheit des Landes bestimmt sind. Hat indessen diese Regel auch für den Totentrank ihre volle Gültigkeit? Setzt nicht diese Sitte vielmehr ein Klima voraus, in welchem die Menschen die Qualen des Durstes besonders heftig empfinden mußten? Jedenfalls sind mehrere Forscher geneigt gewesen ein bestimmtes, besonders geeignetes Gebiet als den Ursprungs- und Verbreitungsort der Vorstellung vom durstenden Toten zu suchen. Dabei haben ihre Augen aus naheliegenden Ursachen auf Ägypten gefallen. Die Erquickung und Stärkung die man aus sprudelnder Quelle schöpft, hat natürlich der Bewohner dieses regenarmen, sonnenheißen Landes, besonders der Arbeiter, der fern vom Niltal in der Wüste Steine brach, und der Jäger, der die Wadis durchstreifte, besser empfinden können als die meisten anderen Kulturvölker. Wenn man sich gleichzeitig der Fürsorge erinnert, die die Ägypter ihren Toten zuwandten, ihr

[1] Olrik-Ellekilde, a. a. O., S. 377 ff.

unablässiges Bemühen sie zu pflegen und für ihr Ergehen zu sorgen, muß man erwarten, daß in ihrer Totenpflege die Libation eine große Rolle gespielt haben. Das ist auch der Fall gewesen. Durch alle Zeiten, je nach Art und Alter der Texte, ist der ägyptische Totenkult von dem Gedanken geprägt, daß der Verstorbene im Grabe oder irgendwie im Jenseits hungern oder dursten könne. Schon in dem ältesten erhaltenen Totenritual, die Verhältnisse voraussetzen, wie wir sie in der spätprähistorischen und im Anfang der historischen Zeit finden, wird das Totenopfer dem Verstorbenen, der auf seiner linken Seite im Grabe liegt, von seinem Sohne dargebracht.[1] In einer Fassung der Pyramidentexte heißt es: „Mein Vater, erhebe dich von deiner linken Seite und lege dich auf deine rechte Seite, hin zu diesem frischen Wasser, das ich dir gegeben habe."[2] Der Tote wird einfach so behandelt wie ein Lebender der schläft und zur Mahlzeit geweckt wird, ein Gedanke, der im Osirisglauben noch lange wirksam blieb. Immer wieder schildern deshalb die Texte, wie der Sohn zum Grabe des Vaters mit Brot und Wasser tritt und den Toten aufruft zu erwachen und sich aufzurichten, daß er die Speise zu sich nehme. Bisweilen wird ein Zauberspruch ausgesprochen, der die Vereinigung des zerstückelten Körpers bewirken soll; sonst kann der Tote nicht in Besitz der Opfer kommen und muß elend verschmachten.[3] Mit größter Sorgfalt hat der französische Ägyptolog G. Maspero „le menu" oder „la pancarte" des Verstorbenen studiert, die Listen über Nahrungsmittel, Getränke, Parfüme, Kleider u. a. die dem Toten gespendet wurden.[4] In diesem Verzeichnis wird das Ausgießen vom Wasser zuerst erwähnt, das nach einem bestimmten Ritus ausgeführt wurde und den Charakter einer Reinigung und Labung hatte. In der Herakleopolitenzeit tritt die Abwendung der körperlichen Not eben so stark hervor wie in den Hunger- und Durstsprüchen der Pyramidenzeit.[5] Wie man sich in der Zeit der ägyptischen Großmachtsperiode das Schicksal der seligen Toten dachte, zeigen uns Gebete in Gräbern der Vornehmen der achtzehnten Dynastie; hier wird alles zusammengestellt,

[1] H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, 1926, S. 24.
[2] Ebenda.
[3] Ebenda, S. 38 f.
[4] Revue de l'Histoire des Religions, t. XXXV, S. 275—330 und XXXVI, S. 1—19.
[5] Kees, a. a. O., S. 301.

was man für die Toten erhofft: Glanz im Himmel, Stärke auf Erden und Rechtfertigung in der Unterwelt, „Ein- und Ausgehen in meinem Grabe, daß ich mich kühle in seinem Schatten, daß ich Wasser trinke täglich aus meinem Teiche".[1] Für den Ka des Toten galt dieselbe Fürsorge wie für den Toten selbst; er konnte vor Hunger und Durst sterben, ja sogar soweit herunterkommen, daß er seinen eigenen Kot essen und seinen eigenen Urin trinken mußte.[2] Selbst in den himmlischen Dasein als Gott, das die Königstexte der Pyramiden für die verstorbenen Könige beanspruchen, stehen diese körperlichen Lebensbedürfnisse des Toten im Vordergrunde.[3] Wie zählebig und volkstümlich diese Vorstellungen gewesen sind, zeigt die Sitte die noch in Unternubien gepflegt wird, dem Toten eine Schale voll Wasser auf das Grab und ihm dort periodische Spenden darzubringen.[4]

Wenn wir für den Totentrank der nordischen Bronzezeit vermutete, daß die Art des Wassers dem Verstorbenen nicht gleichgültig sei, können wir für die Ägypter dieselbe Vorstellung mit Sicherheit feststellen. Intensiver als irgend ein anderes Volk mußten sie die Belebung des Feldes durch Überschwemmung als eine Offenbarung der Macht erleben. Weil sie jährlich vor Augen hatten, wie der Nilstrom Fruchtbarkeit und Gedeihen brachte, wurde ihnen die Mächtigkeit dieses Wassers zum Wunder, und sie konnten ihren Toten nichts besseres wünschen, als daß sie des Nilwassers teilhaft wurden. So redet ein sehr alter Text den Toten in folgender Weise an: „Empfange dies dein reines Wasser, das aus Elephantine gekommen ist, dein Wasser aus Elephantine."[5] Elephantine ist der Ort wo der Nil das Land Ägypten erreichte. In einem späteren Texte heißt es: „Nimm dir dies dein kühles Wasser, das neben Osiris hervortritt."[6] Wer dieses Wasser erhielt, erfreute sich des ewigen, göttlichen Lebens, das derjenige vermissen mußte, dem das kühle Wasser aus den Fluten

[1] A. Erman, a. a. O., S. 229.
[2] Lehrbuch d. Rel.gesch. I, S. 467.
[3] Kees, a. a. O., S. 48.
[4] Ebenda, S. 302. Vgl. hierzu auch A. Parrot: Le „Refrigerium" dans l'an-delà. Revue de l'histoire des Religions, tome CXIII, 1936, S. 149 ff.
[5] H. P. Blok, Acta orientalia, Bd. VIII, 1930, S. 208. Vgl. G. van der Leeuw: Refrigerium, Mnemosyne 3, S. III, 1936, S. 141.
[6] Blok, S. 180, Leeuw, S. 141.

des Stromes nicht gespendet wurde.[1] Das Überschwemmungswasser wurde nämlich vergöttlicht und als der Ausfluß aus der Leiche des Osiris betrachtet.[2] In dem ägyptischen Totenreiche spiegeln sich diese Vorstellungen wieder. Es war ein Land des Wasserreichtums, nicht warm und licht, sondern kühl und schattenvoll; es wird überschwemmt und grünt um den Toten seine Nahrung zu gewähren.[3] Das irdische Vorbild dieses Wunschlandes war die Oase, die die brennende Wüste auf beiden Seiten des engen Niltales unterbricht. In dem ägyptischen Totenreich begegnet uns diese Oase als die sogenannte „Göttin im Baum",[4] die der Seele des Toten Speise und Trank reicht. Weil die Sykomore der spezifisch ägyptische Wüstenbaum ist, wird diese Baumgöttin auch Herrin der Sykomore genannt.[5] Die zwei Kennzeichen des ägyptischen Totenreiches, mit denen wir hier zu tun haben, die *Nilquelle* und die *Oase*, führt G. van der Leeuw auf *eine* Vorstellung zurück, die in dem ägyptischen Worte *ḳbḥ* ausgedrückt wird, das die Begriffe Kühle und Wasser zusammenfaßt und besonders von der kühlen, wasserreichen Gegend bei Elephantine gebraucht wird. „Im Nilquellenland kommt die Göttin mit den Krügen dem Toten entgegen, manchmal mit Nut identifiziert, später auch mit Hathor und Isis."[6] Besonders bedeutungsvoll ist der Nachweis, der E. Chassinat getan und G. van der Leeuw vertieft hat, daß das Wort *refrigerium* in der christlichen Latinität denselben Bedeutungsinhalt hat: Abkühlung, kühles Wasser, Speisen-Mahlzeit, paradiesische Oase, Himmel, himmlische Seligkeit.[7] Das zeitwort *ḳbḥ* bedeutet oft einfach „nach *ḳbḥw* gehen", d. h. nach der Gegend zwischen Philae und Elephantine. „C'est apparamment ses pays mýsterieux, source de l'eau fraîche indispensable à la substance des âmes, que les Isiaques ont pris pour type de leur paradis et qui, par leur entremise, a fourni aux Latins le concept du *refrigerium*, dont ils font le séjour des defunts."[8] Früher

[1] Leeuw, S. 141.
[2] Ebenda.
[3] A. Erman, a. a. O., S. 215.
[4] Ebenda, S. 154.
[5] G. van der Leeuw, a. a. O., S. 143.
[6] Ebenda, S. 147.
[7] Ebenda.
[8] La mise à mort rituelle d'Apis (Rec. de Trav. 38, 1917), S. 50 f.

waren die Forscher geneigt gewesen diese Vorstellungen und ihre eigenartigen Bezeichnungen aus den griechischen Mysterienkulten herzuleiten.[1] Gegen diese Auffassung wandte sich schon J. P. Jacobsen, der darauf aufmerksam machte, daß die Vorstellung vom Durste und Erquickung des Toten durch kühles Wasser in dem volkstümlichen Grabkulte einen festen Platz hatte.[2] Daß auch das Heidentum das Wort Refrigerium sowohl wie die damit verbundenen Sitten kannten, haben die Untersuchungen A. Dieterichs und F. Cumonts zur Genüge dargetan. Funeräre Inschriften aus verschiedenen Zeiten und Kreisen wünschen dem Verstorbenen das kühle Wasser als Erfrischung. Noch um das Jahr 200 lebt und wirkt dieser Wunsch im christlichen Kultus weiter, wie es aus der Passio Perpetuae hervorgeht. Im Traume sieht die Märtyrerin Perpetua an einer dunklen Stätte ihren Bruder Dinocrates, dürstig, heiß und schmutzig. Zwischen beiden befindet sich eine trennende Schlucht. Neben dem Burschen steht eine Kumme voll Wasser, die aber so hoch ist, daß er deren Rand nicht erreichen kann. In einer zweiten Version schaut Perpetua ihren Bruder aufs neue, jetzt aber „mundo corpore, bene vestitum, *refrigerantem*"; denn jetzt hat er getrunken.[3]

Der Ursprung des christlich-heidnischen Refrigerium-Gedankens ist somit nicht einzig in der orphischen Welt zu suchen, sondern weit eher in „einem altorientalischen Komplex, dessen Wurzeln in Ägypten liegen und wovon ein Schößling auch in den orphischen Mysterien Blüten getrieben hat".[4] Wenn wir aber den Gesichtspunkt erweitern und hinter dem Ausdruck *refrigerium* und seinen Korrelaten in der griechischen Sprache[5] die zu Grunde liegenden Sitten und Vorstellungen in ihrem vollen Umfange überblicken, wird es schwieriger sein die Theorie von dem ägyptischen Ursprung festzuhalten. Daß auch unter den semitischen Völkern die Wasserspende einen breiten Platz einnimmt, könnte man vielleicht ägyptischem Einfluß zuschreiben, wenn sie nicht mit einer Stärke und einem

[1] Vgl. z. B. A. Dieterich: Nekyia, 1893, S. 97.
[2] J. P. Jacobsen: Manes I, 1914, S. 204.
[3] F. Cumont: After-life in Roman Paganism, 1923, S. 50 f.
[4] A. Robinson: The Passion of S. Perpetua. Texts and Studies I, 2, 1891, c 7. Vgl. J. P. Jacobsen, S. 132 f. und G. van der Leeuw, S. 136.
[5] A. Dieterich: Nekyia, S. 96 f. A. M. Schneider: Refrigerium, 1928.

charakterischen Gepräge aufgetreten sei, die auf heimatlichen Keimfähigkeit zu deuten schienen. In den altbabylonischen Gräbern finden sich stets der Wasserkrug und der zugehörige Becher.[1] Jährliche Libationen wurden am Todestage an den Gräbern dargebracht. Der Sohn hatte die Pflicht den Verstorbenen mit frischem Wasser zu versorgen. In einem Fluche heißt es: „Ninib möge ihn (den Frevler) des Sohnes, des „Wasserausgießers" berauben."[2] Es gab auch eine besondere Priesterschaft, der Wasserausgießer, welche Libationen an Gräbern darbrachte. Unsere Kenntnis über die babylonischen Begräbnissitten und Totengebräuchen ist indessen bisher ziemlich spärlich gewesen. In den letzten Jahren sind aber mehrere interessante Beschwörungsrituale gegen den *eṭimmu*, den Totengeist, bekannt geworden, worin die Libation immer wieder erwähnt wird.[3] Um die Totengeister von dem Kranken fernzuhalten werden Wasser verschiedener Herkunft zusammengemischt in ein Rindshorn oder einen Topf getan. Bald spricht der Priester, bald der Kranke selbst eine Beschwörung gegen die gefährlichen Mächte, indem er ihnen den Topf darbietet.[4] Oder ein Loch wird im Westen gegraben, darin der Inhalt eines mit Röstkornmehl, einem Brot aus Bitterkorn und Grabenwasser gefüllten Rinderhorns geschüttet.[5] In einem der Zahlreichen Wiederbelebungsriten lesen wir, daß Marduk im Verein mit seinem Vater Ea den Knaben besprengt, d. h. durch das Lebenswasser neu erschafft.[6] Dieselbe Vorstellung begegnet uns in dem Bericht von Adapa, der das ewige Leben nicht erhielt, weil er das Brot und das Wasser ablehnte, das ihm Anu darbot.[7] Neben den Inschriften geben uns die Ausgrabungen wertvolle Auskünfte über die Rolle, die das Wasser in der babylonischen Totenpflege gespielt hat. In den Gräbern, die in den späteren Jahren in Ur bloßgelegt sind,[8] hat man große

[1] M. Jastrow: Rel. of Babylonia, S. 599; ders.: Hölle und Paradies bei den Bab S. 11, 13.
[2] Lehrb. d. Rel.gesch. I, 1925, S. 574.
[3] E. Ebeling: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, 1931.
[4] Ebenda, S. 122.
[5] Ebenda, S. 123.
[6] Ebenda, S. 76.
[7] A. Parrot, a. a. O., S. 159.
[8] L. Woolley: Ur Excavations: The Royal Cemetery II, S. 97—107.

lederne Krüge gefunden, deren Öffnungen von einem kleinen Teller sorgfältig gedeckt waren um den Inhalt gegen Verunreinigungen des Bodens zu schützen; weil die Krüge ganz leer sind, hat man daraus gefolgert, daß sie ursprünglich Wasser enthielten, das durch den porösen Behälter rasch versickerte. Der Tote liegt immer auf der Seite mit den Beinen leicht aufgezogen als ein Schlafender. Die Hände sind gegen das Gesicht gehoben und halten dicht an den Mund einen Becher, der Wasser enthalten haben muß. Noch größere Aufmerksamkeit verdienen die Installationen von Röhren, insbesondere in den Königsgräbern;[1] sie erlaubten stets von neuem den Durst des Toten durch Wasser zu löschen. In Babylonien war das Wasser, schreibt A. Parrot, „indispensable aux morts. Les enfers sont certainement, comme la terre des vivants, une région de grande chaleur et l'eau y est nécessaire à la vie physique qu'elle entretient et qu'elle prolonge sans doute, mais qu'elle conditionne avant tout. Mais cette autre idée s'y ajoute aussi: l'eau spaise la soif, qui est le partage de ceux qui habitent des pays de soleil et de déserts“.[2]

Ähnliche Funde — Reliefs den Toten mit dem Becher an den Mund darstellend, und Röhre, die in das Grab des Toten hinabführen — sind auch in Syrien, Palästina und dem ägäischen Kulturgebiete getan.[3] Das Bild von Jenseits, wie es sich aus den Gräbern von Ugarit auf Kypern gewinnen läßt, schildert J. Wiesner folgendermaßen: „Der lebende Leichnam findet im Haus Aufnahme und hat von seiner Kammer aus stets Zutritt zum Brunnenhaus. Der Brunnenraum, für den Südländer von äußerster Wichtigkeit, ist auch für den Toten unentbehrlich: So baut man in einem Falle sogar eine ganze Wasserleitung.“[4]

Daß der Tote von Durst gepeinigt wird und von dem Lebenden Labung und Erquickung erwartet, ist in der griechischen Welt ein uralter Glaube. Schon in der minoischen Zeit gehören die Trankopfer zweifelsohne zu den normalen Elementen des Rituals. Das bestätigen die zahlreichen Guß- und Trinkgefäße, die man zu dieser

[1] Derselbe: The Antiquaries Journal XI, S. 349 f. Parrot, a. a. O., S. 127.
[2] Parrot, S. 187.
[3] A. Parrot, a. a. O., tome CXIV, 1936, S. 187.
[4] J. Wiesner, a. a. O., S. 202.

Zeit am Kopf des Verstorbenen niederlegte.[1] Noch beweiskräftiger als die Kultgeräte sind die nachgewiesenen Dispositionen um dem Toten Zufuhr von Wasser zu sichern. In dem vierten Schachtgrab auf der Burg von Mykene befand sich in der Mitte eines Grabes eine brunnenartige Höhlung, die durch einen unterirdischen Kanal mit einer Rinne und drei Höhlungen im Steinpflaster des Grabes in Verbindung stand; die in diese Höhlungen gegossenen Spenden flossen durch die Kanalanlage in den Brunnen.[2] Ein anschauliches Bild des kretischen Totenkults aus jüngerer minoischer Zeit gibt uns wahrscheinlich der Sarkophag aus Hagia Triada. Auf den vor einer prächtig geschmückten Tür stehenden Toten schreiten drei Männer mit Weihegaben zu, während auf der linken Seite eine Frau in einen zwischen zwei heiligen Pfeilern aufgestellten Eimer einen Weiheguß aus einem Gefäß fließen läßt; ihr folgen von rechts eine Frau, die auf einer Stange zwei kleinere Eimer trägt, und ein Leierspieler.[3] Vor seiner Begegnung mit den Seelen der Abgeschiedenen gräbt Odysseus mit seinem Schwert eine Grube und bringt ihnen eine dreifache Spende von Honig, Wein und Wasser. Das erinnert, worauf P. Kern[4] aufmerksam macht, auf einen Opfertisch, der in der heiligen Höhle von Psychro auf Kreta gefunden ist und drei Höhlungen für Weihegüsse zeigt. Die späteren Monumente liefern auch eine Menge Beispiele dafür, daß die Gräber mit Vorrichtungen versehen waren, um die Spenden besser aufnehmen zu können. Die Gräber des 6.—5. Jahrhunderts auf dem attischen Friedhof in der Piräusstrasse enthielten fast nur Lekythoi; oben standen, halb in der Erde eingelassen, riesige Amphoren mit hohlem Fuß, damit die Spenden zum Toten hinabfließen konnten ins Erdreich.[5] In ähnlicher Weise sorgten die Römer für ihre Toten. Bei den neueren Ausgrabungen auf dem Forum Romanum wurde wiederholt die Tatsache konstatiert, daß sich in der Nähe der Gräber röhren-

[1] M. P. Nilsson: The Minoan-Mycenaen Religion, 1927, S. 104 ff., 122, 226. Radermacher in ARW., Bd. 11, 1908, S. 412.
[2] Wiesner, S. 154, wo weitere Lit.
[3] G. Rodenwaldt: Der Fries des Megarons von Mykenai, S. 19 ff., Wiesner, S. 197, wo weitere Lit.
[4] P. Kern: Die Religion der Griechen I, S. 29.
[5] P. Stengel: Die griechischen Kultusaltertümer 1898, S. 130.

förmige Gruben finden, die teilweise bis zu dem Bestatteten hinabführten, und in denen sich die Überreste verbrannter Früchte und Milch gefunden haben sollen.[1] Bei den Griechen der historischen Zeit waren die Trankopfer für Götter und Toten außerordentlich häufig sowohl als selbständige Opferspender als auch in Verbindung mit anderen Opfern. Von Fritze erörtert in einer Abhandlung ausführlich die Frage nach ihrer Herkunft und kommt, indem er auf die sprachliche Verwandtschaft zwischen dem griechischen und dem altindischen Ausdruck für die Handlung des Spendens hinweist, zu dem Ergebnis, daß die Libation in den ältesten Zeiten häufig als selbständige Zeremonie bestand, die der Darbringung von Opfertieren vorausging.[2] Als Regel wurde bei jedem Opfer gespendet, und oft sind es die Spenden, die dem Opfer seinem besonderen Charakter geben. Im Totenkult sind sie derart die Hauptsache, das χοαί Bezeichung für Totenspende überhaupt wird.[3] Die verschiedenen Arten von Trankopfern lassen sich am bequemsten nach der dargebrachten Materie in Weinspenden und sogenannte nüchterne Spenden (Wasser, Honig, Milch, Öl) einteilen.[4] Im Ahnenkult brachte man Mischungen aus Honig und Milch dar, dann Wasser, Blut, Wein, der besonders bevorzugt wurde. Der antike Ritus „fängt mit reinem Wasser an und erreicht im Weintrinken den Gipfel".[5] Die Libation, die „den Hauptpunkt der ganzen Darbringung des Opfers bezeichnet",[6] geschah am Scheiterhaufen, auf das Grab, in das Grab. Auch nach der Bestattung begangen die Hinterbliebenen den Leichenschmaus mit Gelage, wobei man sich den Toten als anwesenden Gastgeber vorstellte.[7] Deshalb ließ man einen Platz für ihn offen und deckte auch für ihn. Bei den Indern kommt der Tote „zum Mahle heran, setzt sich an den Platz, den man für ihn zugerichtet hat, oder schlüpft in das Wassergefäß".[8] Bisweilen wurde eine förmliche Einladung an den Toten erlassen;

[1] O. Schrader: Reall. d. idg. Altertumskunde I, S. 27.
[2] Von Fritze: De libatione veterum Graecorum, Berlin. Diss., 1898, S. 3 ff.
[3] Pauly-Wissowa 2. R. VI, S. 2135.
[4] Ebenda, S. 2132.
[5] S. Eitrem: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, 1914, S. 107.
[6] Ebenda.
[7] Sartori, a. a. O., S. 18 ff.
[8] H. Oldenberg: Die Religion des Veda, 1894, S. 553.

man stellte sich auf die Schwelle und rief ihn mit lauter Stimme herbei.[1] Bei den Weißrussen rief der Hauswirt alle toten Verwandten bei Namen und lud sie mit den Worten ein: Kommt zum Mahle.[2] In der Einladung an den Verstorbenen hat sich das dreimalige Anrufen als feste Sitte entwickelt.[3] Noch im späteren germanischen Volksglauben nimmt der Tote an dem Mahle nach dem Begräbnis teil. Man spricht von jetzt an zwar nur von der „Seele"; aber ihre Behandlung unterscheidet sich kaum merklich von der des Körpers. Mit geringen Varianten findet sich der Brauch im ganzen ost- und niederdeutschen Gebiet, dem Toten einen Platz frei zu halten, damit er sich mit zu Tische setzen kann, wo Speise und Trank für ihn bereit stehen.[4] Solche Totenfeiern scheint man ursprünglich auf dem Grabe selbst oder neben dem Scheiterhaufen hergerichtet zu haben; schon in vorgeschichtlichen Zeiten meint man diese Sitte bezeugen zu können.[5] Für die Römer weiß Varro von einen solchen silicernium zu berichten, Cicero erzählt das Gleiche von dem Leichenschmaus für Catilina.[6] Eine Inschrift aus Narbonne läßt den Toten scherzhaft sagen:

(Eo) cupidius perpoto in monumento meo,
Quod dormiendum et permanendum heic est mihi.[7]

Lucian erzählt von einem Totenmahle in Ägypten, wo die Mumie dazu aufgefordert wird unter ihren Verwandten Speise und Trank zu genießen.[8] In etruskischen Grabanlagen sind förmliche Bankettsäle gefunden, wo das Zusammensein mit dem Verstorbenen wohl öfters als nur unmittelbar nach dem Tode gefeiert wurde; „solch dauerhaften Anlagen lohnten sich nur bei öfterer Wiederkehr von Gedächnismachten".[9] Auch auf den Sarkophagen und den Aschenkisten, wo der Verstorbene in

[1] Sartori, S. 26.
[2] O. Schrader, a. a. O., S. 28.
[3] Ebenda.
[4] G. M. Krieslinger in Arch. f. Anthrop. N. F., Bd. XXII, 1935, S. 107. Vgl. Sartori, S. 26. L. Hagberg, S. 441.
[5] Sartori, S. 18.
[6] Kircher, a. a. O., S. 56.
[7] Fr. Cumont, a. a. O., S. 54.
[8] Lucian: De Luctu, S. 37.
[9] Kircher, S. 57.

seiner fülligen Leiblichkeit mit der Schale zum Trinken und Spenden in der Hand gelagert ist, kommt der massive etruskische Totenglaube zum Ausdruck.[1] Kein Volk hat indessen das Totenmahl im Grabe mit größerem Aufwand an Pracht und Verschwendung begangen als die Ägypter. Das stellen uns die Gräber des neuen Reiches oft genug dar. „Da sitzen die Verwandten und Freunde des Toten, festlich gekleidet und mit Blumen geschmückt; sie essen und trinken; sie sehen den Tänzerinnen zu und hören auf das Lied des Harfenspielers".[2] Auch bei den Griechen dürfte die Vorstellung von einem Totenbankett ebenso alt gewesen sein wie das Symposion der Lebenden. Der Glaube an die Genußfähigkeit der Abgeschiedenen hat die Jenseitsgedanken des Altertums tief geprägt. „Ein Trunk frischen Wassers aus der Quelle dünkt auch für den Toten Erquickung; Wasser und Honigseim, Milch, Butter, Öl, Bier oder Wein, einem jeden ein Getränk auch drüben. Das Mahl ist der Gipfel der Tages, das Gelage ein Fest, auch jenseits".[3] Daß die Verbundenheit zwischen Lebenden und Toten, die sich im Leichenschmaus kundtut, unter den indogermanischen Völkern einen dauerhaften Bestand hatten, zeigen ihre allgemeinen Totenfeste, die griechischen Anthesterien, bei denen die Verstorbenen die Häuser besuchten und mit einer Panspermie bewirtet wurden, die römischen dies parentales, deren letzter im Allerseelentag der Katholiken weiterlebt, der jährliche Kultus, den die Perser den Fravashis widmeten, wie auch die germanischen Weihnachtsbräuche; sie verliefen genau so wie die persönlichen Gedenkfeiern, indem der großen Schar von Abgeschiedenen dieselben Opfer zuteil wurden wie dem individuellen Toten.[4]

Weil das Verzehren der gleichen Speise eine heilige Einheit unter den Tischgenossen hervorbrachte, bedeutete das Totenmahl die Fortdauer der freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Verstorbenen und den Lebenden. Neben diesem sacramentalen Sinn hatte aber der Leichenschmaus auch einen apothropäischen; indem man den Toten bewirtete, wurde dieser zufriedengestellt und von jeder Belästigung der Überlebenden abgehalten. Daß dieses Furchtmoment

[1] C. Schuchardt: Alteuropa, 1935, S. 133.
[2] A. Erbmann, a. a. O., S. 273.
[3] L. von Sybel: Christliche Antike I, 1906, S. 57.
[4] G. M. Kieslinger, a. a. O., S. 117.

mitgewirkt hat, scheint aus dem ehrfürchtigen *Schweigen* hervorzugehen, das unter vielen Völkern beim Mahle vorgeschrieben wurde.[1] Bei den Römern ist diese Sitte sprachlich belegt, wenn es richtig ist *silicernium* mit *silere* zusammenzubringen.[2]

Den Minnetrunk, wo das Gedächtnis der Abgeschiedenen getrunken, für seine Seelenruhe gebetet, von ihm geredet und sein Lob verkündet wurde, betrachten wir als eine abgeschwächte Form dieses ursprünglichen Leichenschmauses, der die Anwesenheit der Verstorbenen selbst bei der Festlichkeit voraussetzte. Es würde aber verkehrt sein die Abschwächung, die sich im Minnetrunke vollzogen hat, zu sehr zu accentuieren. In den guten Worten und Gedanken während des Mahles lag eine Macht, die in den Toten hineindrang und sein Glück und Gedeihen erhöhte. Das Andenken an den Verstorbenen und seine Erwähnung hatte eine reelle Bedeutung, wovon der Grabhügel noch ein beredtes Zeugnis ablegt. Wenn es im alten Rom hieß: *de mortuis nil nisi bene*, geschah es gewiß in der Überzeugung, daß der Tote während des Schmauses unter den Seinigen verweilen könne.

In der griechischen Religion berühren sich chtonischer Kult und Verehrung der Toten vielfach; handelt es sich ja in beiden Fällen um Mächte, die in der Erde wohnend und wirkend vorgestellt werden. Es ist deshalb nur bezeichnend, daß die unterirdischen Gewalten nicht Weinspenden erhalten, sondern einen nüchternen Trank verlangen, aus Milch, Honig und Wasser gemischt; „die Götter der Unterwelt hassen den Wein, Honig und lindes Öl besänftigt sie wie die Toten".[3] Wenn man ihnen unblutige Opfer darbrachten, namentlich die Erstlinge aller Früchte, gab man ihnen zurück, was sie selbst den Menschen gespendet hatten.

Neugriechischer Volksglaube, in dem so vieles von dem antiken Heidentum bewahrt ist, kennt auch den Durst des Toten. Vierzig Tage lang nach dem Tode stellt man an vielen Orten des heutigen Griechenlands ein mit Wasser gefülltes Gefäß in das Sterbezimmer und läßt eine Lampe fortwährend brennen.[4]

[1] Sartori, a. a. O., S. 26. Vgl. auch: G. Mensching: Das heilige Schweigen, 1926.
[2] Schrader: Reall. der idg. Alt.kunde I, S. 133.
[3] P. Stengel, a. a. O., S. 93.
[4] B. Schmidt, a. a. O., S. 290.

Daß man dem Toten bald Wasser, bald Wein spendete, muß auf den ersten Blick befremdend wirken. Vielleicht wird es doch möglich sein hinter beiden Arten von Libationen eine gemeinsame Vorstellung zu finden. Der ungemischte Wein, den die Toten allein erhielten war ihnen kein gewöhnliches Genußmittel wie den olympischen Göttern der gemischte Wein. Wein kriegten sie als Ersatz für das Blut, das ihnen neues Leben zuführte. „Noch in der Zeit ausgebildeter griechischer Religion verlangen alle chtonischen Götter, Dämonen und Tote nach Blut; die Toten in der Nekya Homers drängen sich zum Blute, um durch seinen Genuß ein kurzes Leben zu trinken“.[1] Als mit der wachsenden Kultur eine Ablösung des Blutes erforderlich wurde und die Toten an Stelle früherer Blutopfer Wein empfingen, gestaltete man ihn möglichst blutähnlich, indem man die Mischung mit Wasser mied.[2] Eine ähnliche Bedeutung wie Blut- und Weinspende konnte aber auch der Wasserlibation beigelegt werden. Sowohl unter den Griechen als den Römern ist die Auffassung vorherrschend gewesen, das das Wasser Leben erzeugt, weil es selbst lebendig ist. Hier berührt sich der griechische Glaube mit dem ägyptischen, nach welchem das Wasser nicht nur den Schmutz beseitigte, sondern auch neues Leben ermöglichte, „ein Mittel der Auferstehung war“.[3] Wesensverwandt ist ja auch die Rolle des Wassers in der christlichen Taufe; auch hier bedeutete das Wasser etwas mehr als bloße Reinigung; es vermittelt „das Bad der Wiedergeburt“,[4] eine Geburt aus „Wasser und Geist“.[5] Besonders Wasser das sich bewegt, Quellen und Flüssen, legten die Griechen die Kraft der Fruchtbarkeit und der Lebenserneuerung bei. „Wo immer fließendes Wasser mit dem Stoff in Berührung kommt, ihn männlich durchdringt, da belebt er ihn. Wasser, und zwar aqua viva, Erdwasser, erquickt, belebt“.[6] Die volkstümliche Vorstellung daß das Wasser ein ganz bestimmtes Lebenselixier in sich birgt, ein Wasser des Lebens bedeutet, ist zwar in Hellas selten bezeugt,

[1] Von Duhn: Rot und Tot. Arch. f. Rel. Wiss. IX, 1906, S. 22. Vgl. Kircher, a. a. O., S. 78.
[2] Kircher, S. 78.
[3] W. Brede Kristensen: Livet fra døden, 1925, S. 101.
[4] Tit. 3, 5.
[5] Joh. 3, 5. Vgl. van der Leeuw, a. a. O., S. 324.
[6] M. Ninck, a. a. O., S. 26.

wenn wir von den späteren Mysterieninschriften absehen.[1] Der Glaube an numinöse Wirkungen des Wassers ist aber immer echt griechisch gewesen. An manche Quellen knüpfte man die Vorstellung daß sie Sterilität der Frauen heilen könnten wie beispielsweise der Fluß Elatam in Arkadien, eine Quelle in Sinnessa und eine in Thespiae, oder sie könnten Fehlgeburten verhindern wie eine Quelle in Lykien und eine weitere in Arkadien.[2] Daß Quellen fruchtende Kraft besitzen, ist eine Vorstellung, die zu den lebenskräftigsten Bestandteilen des germanischen Volksglauben gehört. Wenn eine Frau gern ein Kind hätte, so brauchte sie nur vor Sonnenaufgang zu einem Quellborn zu gehen und schweigend dreimal daraus zu trinken, „so battet ihr gewiß“.[3] Im Norden war es ehemals allgemeine Sitte, daß junge Mädchen aus einer heiligen Quelle tranken oder sich in derselben badeten, ehe sie ins Brautbett gingen.[4] Jetzt verstehen wir besser warum die *Dísen,* deren Kult sehr altertümlich gewesen ist,[5] bei der Quelle des Hofes unter dem Schutzbaum (schw. *vårdträd*) wohnten; sie wurden ja als Geburtshelferinnen gedacht. Indem sich der Glaube an die vielen Bäume, die sich schützend über den Menschen, die Familie, das Dorf breiteten, und unter denen sich die Gemeinde versammelte, sich zum Glauben an *einen* Baum verdichtete, der seine Zweige über die ganze Welt sendet und sich mit deren Schicksal geheimnisvoll verbindet,[6] wurden die Schicksalmächte, die *Nornen,* denen man ja auch die Erlösung zuschrieb, an der Quelle des Weltbaumes wohnend gedacht. So entstand in der Wikingerzeit die mythologische Dichtung von dem *Urða brunnr,* aus dem die Nornen die Wurzeln des Weltbaumes Yggdrasil mit heiligem Naß begoßen.

Von der Entstehung heilkräftiger Quellen hat die Volksphantasie eigentümliche Sagenbildungen erzeugt, die hauptsächlich in zwei Grundtypen zerfallen. Entweder ist es ein Gott, der die Quelle aus der Erde herausschlägt, oder hat sie der Hufschlag eines Rosses geschaffen. In beiden Fällen wird die Erde, die das Wasser birgt, weiblich gedacht,

[1] A. Dieterich, a. a. O., S. 98 ff. Vgl. Ninck, S. 31.
[2] Ninck, S. 14.
[3] K. Weinhold, a. a. O., S. 26.
[4] Olrik-Ellekilde, a. a. O., S. 378.
[5] J. de Vries, a. a. O., S. 76.
[6] Fr. v. der Leyen, a. a. O., S. 152.

und die Geburt der Quelle erfolgt, durch männliche Kraft. Indem nun die Quelle selbst, d. h. der Ort wo sie entspringt, für die Erde stellvertretend eintritt, sind alle Quellgottheiten (Nymphen, Wasserfrauen, Wassernixen) sowie fast alle Quellbezeichnungen weiblich geworden.[1] Es ist aber bezeichnend, daß im Leben der Göttin immer der Gott eine wichtige Rolle spielt, während das Umgekehrte nicht in demselben Grade der Fall ist. Wie das Verhältnis zwischen Mann und Weib, so ist auch die Verbindung zwischen Gott und Göttin von dem Sexualleben geprägt. Wo die Göttin als die fruchtbare an den Acker geknüpft ist, wird der geschlechtliche Verkehr ein Pflügen, und der Gott ist ein Phallos. Wo aber die Göttin dem Quellenkult entspringt, hat der Phallos keinen Platz. Hier tritt der Schlag für das Pflügen ein. Auch in diesem Falle aber ist es nicht die Geburt, sondern die Zeugung, die im Vordergrunde steht. Das geht aus dem Umstande hervor, daß das hufschlagende Tier gewöhnliche ein Pferd ist. In Griechenland knüpfen sich die Sagen von der Quellenentstehung durch Pferdehufe allgemein an Pegasos an, den Sohn Poseidons, der ja als Vater des Pferdes galt und gleichzeitig ein Gott des Wassers überhaupt war, ehe er ein Meeresgott wurde. Bei der Hippokrene unweit des Helikongipfels war die Verbindung der Sage mit Pegasos noch zur Zeit Hesiods nicht vollzogen. Doch zeigt schon ihr Name, daß ein roßgestalteter Dämon dort seit uralter Zeit verehrt wurde und die Sage vom Hufschlag heimisch war.[2] Pegasos stammt aus Korinth. Dort war er wohl seit ältester Zeit mit der Quelle Peirene verknüpft, von der dieselbe Entstehungssage erzählt wurde.[3] In Korinth war nach Pausanias ein Quellstandbild des Bellerophontes auf dem Pegasos, das so angefertigt war, daß aus dem Hufe des Rosses das Wasser strömte.[4] In vielfacher Weise hat die mythologische Phantasie dieselbe Vorstellung variiert. Dem Pferdehufe entspricht der Dreizack, mit dem Poseidon die Quelle der Tiefe öffnet, der Thyrsos, mit dem Dionysos bei Pylos eine Quelle herausgeschlagen haben soll, die Lanze mit der Atalante bei Kyphanta in Lakonien eine Quelle erbrach,

[1] Kircher, a. a. O., S. 12.
[2] M. Ninck, a. a. O., S. 16 f.
[3] Ebenda.
[4] W. Schäfer: Deutsche Stadtwahrzeichen, 1858, S. 169. Vgl. M. Oldfield Howey: The Horse in Magic and Myth, 1923, S. 139 f.

der Stab der Rhea oder der Hammer mit dem Lamia nach einem neugriechischen Märchen das Lebenswasser aus dem Felsen schlägt.[1] Diese Versionen fassen wir als Analogiebildungen auf, in denen die ursprüngliche Vorstellung verdunkelt ist, daß die Quelle durch die männliche Kraft, die in Roßgestallt verkörpert ist, aus dem schwangeren Mutterboden geboren wird. Von dieser Wirksamkeit des Roßes erzählen germanische Sagen öfter. Aus dem Felsboden schlägt Balders Pferd einen Quell, an dem sich das gesamte Heer laben kann. Widukings Roß stampft Wasser aus dem Boden wo nun Bergkirchen liegt. Karl der Große hat durch den Tritt seines Roßes die Heilquellen in Aachen hervorgerufen. In derselben Weise sind der Hengistbach bei Palterzell nächst Wessobrunn und die Roßhufquelle bei Minden entstanden.[2] Mitunter ist der Reiter nicht namhaft gemacht; im Mittelpunkt der Sage steht daß Roß allein, durch dessen Scharren das Wasser gefunden wird, oder dessen Huf die Quelle hervorschlägt.[3] Diese Version ist besonders bemerkenswert; meines Erachtens ist sie geeignet den Ursprung der Sage in das rechte Licht zu bringen. Wenn in der Entstehungssage von Kislegg von einem Pferde erzählt wird, das durch Sumpf und Moor eine frische Quelle fand, wo sich nach und nach Leute ansiedelten,[4] bewegt sich die Tradition in der unmittelbaren Nähe der Wirklichkeit. Eben in dieser Weise ist die Siedelungsgeschichte vieler Völker begonnen. Die ältesten Wege wurden von Pferden und anderen wilden Tieren in die Wildnis gebahnt. Ihnen folgte der Mensch auf seinen Nomadenzügen und bei der Landnahme von der Erfahrung geleitet, daß ihn die Spuren des Roßes zum wichtigsten Lebenselement, zum Wasser, führte. In der Volkssage und in dem Volksglauben wird deshalb der Spur des Roßes, der Roßtrappe, magische Kraft beigelegt.[5] *In dem hochentwickelten Vermögen gewisser Tiere Wasser aufzuspüren, finden wir das direkte Vorbild aus der Wirklichkeit für die Sagen von der Entstehung der Quelle aus dem Hufschlag eines Roßes.* Mehr als einmal hat das Pferd durch seinen feinen Geruchsinn seinen Herren

[1] M. Ninck, a. a. O., S. 17.
[2] K. Weinhold, a. a. O., S. 12 ff.
[3] H. W. A., Bd. VI, S. 16, 32, wo weitere Lit.
[4] Ebenda.
[5] Hindringer, a. a. O., S. 79

aus der Wassernot gerettet; davon können mehrere Reisende aus eigener Erfahrung erzählen. Das ist aber nicht nur eine individuelle, sondern eine Volkserfahrung, auf der sich die Tradition aufgebaut hat. Auf der Suche nach Wasser wie nach dem richtigen Wege lassen sich die Steppenbewohner von der unbeirrten Sicherheit desjenigen Tieres leiten lassen, das für das betreffende Volk von größter sozialer Bedeutung war, also des Pferdes bei den Indogermanen, des Kameles bei den Semiten.[1] Von den Arabern erzählte Wellhausen, daß sie eine Kamelin laufen ließen um zum Wasser geführt zu werden; „denn das Tier handelt auf höheren Befehl".[2] In einem Wettlaufe, der zwischen den berühmten Pferden Dahis und Ghadra vor dem Hervortreten des Profeten arrangiert wurde, führte man die Pferde zu einer Tränkungsstelle und dann drei Tagereisen davon durch wasserloses Terrain. Nachdem sie mehrere Tage im Stalle gehalten waren ohne Wasser zu kriegen, wurden sie losgelassen. Der Sieger war dasjenige Pferd, das in diesem freiwilligen Lauf ohne Reiter die Tränkungsstelle zuerst erreichte.[3] Von dem verwilderten Pferden der amerikanischen Prärie schreibt A. v. Humboldt: „Wenn in Sommer unter dem senkrechten Strahle der nie bewolkten Sonne die Grasdecke jener unermeßlichen Ebenen gänzlich verkohlt ist und in Staub zerfällt, klafft allmählich der Boden auf, als wäre er von mächtigen Erdstößen zerrissen. In dichte Staubwolken gehüllt und von Hunger und brennendem Durst geängstigt schweifen die Pferde und Rinder umher, erstere mit langgestrecktem Halse hoch gegen den Wind aufschnaubend, um durch die Feuchtigkeit des Luftstromes die Nähe einer noch nicht ganz verdampften Lache zu erraten".[4]

Wenn aber die Entstehung der Quelle als eine Geburt durch den Fußtritt eines Pferdes oder den Schlag einer göttlichen Waffe aufgefaßt wird, hat der Mythos die Wirklichkeit durch seine religiöse Welt ersetzt. Man hat versucht die mythologische Verbindung von Pferd und Wasser aus der chtonischen Natur des Pferdegottes herzuleiten.

[1] Vgl. J. v. Negelein: Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. Zeitschr. v. Volkskunde, Bd. 11, 1901, S. 408.

[2] J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, S. 20. Derselbe: Skizzen, Bd. 3, S. 147.

[3] J. Østrup: Skiftende Horisonter, 1894, S. 112.

[4] Zitiert nach Brehms Tierleben IV, 1918, S. 512–13.

So meint L. Malten feststellen zu können, daß der pferdegestaltige Gott in der vorhomerischen Religion ein Totendämon ist, die in dieser Eigenschaft mit der unterirdischen Quelle zusammengebracht worden ist. Als Totenführer und Inkarnation des Dämonischen ist das Roß ursprünglicher als der anthropomorph gestaltete Gott neben dem Pferd. Bei Poseidon reicht diese Vorstellung in die vorgeschichtliche Periode zurück. „Alte, noch im Stadium einer theriomorphen Religion wurzelnde Verbindungen zwischen Poseidon und der Erdmutter ließen einen chtonischen Gott erkennen, der im Boden die Erde erschütterte, dann wieder ihm den Segen in Saat und Quell entspringen ließ".[1] Dieser Auffassung haben sich kundige Forscher angeschlossen. So schreibt W. F. Otto: „Daß die Erdgöttin und ihr Gatte sich in Roßgestalt paaren, entspricht der alten Vorstellung, daß das Roß der Erde und der Unterwelt angehört".[2] Die chtonische Natur des Pferdegottes ist aber auch bezweifelt worden. M. P. Nilsson hebt hervor, daß das Roß als der Stolz und das Symbol des Herrenstandes ganz natürlich auch das Symbol des Heros wurde und deshalb ebenso regelmäßig wie in späterer Zeit die Waffe auf die Grabsteine gesetzt wurde.[3] Besonders kräftig tritt die aristokratische Neigung, die dem Pferdekulte eigentümlich ist, in der indischen Religion hervor. Nur ein mächtiger König, ein gewaltiger Eroberer, war befugt das Roßopfer *aśvamedha*, darzubringen.[4] „La victime principale est le cheval: le cheval qui représante la classe des guerriers, comme les autres animaux domestiques représentent la classe paysanne; le cheval, qui est l'ami et le compagnon du héros, et qui le conduit à la victoire".[5] Eine ähnliche Rolle hat das Pferd in der nordischen Stein- und Bronzezeit gespielt. Es war ein Luxustier, das der Oberklasse gehörte und im Kulte angewendet wurde, aber kaum als eigentlicher Nutztier diente.[6] Die Funde der Bronzezeit bezeugen die kultische Anwendung des

[1] L. Malten: Das Pferd im Totenglauben. Jahrb. d. deutschen archäol. Instituts, Bd. 29, 1914, S. 179.

[2] W. F. Otto: Die Götter Griechenlands, 1929, S. 35.

[3] M. P. Nilsson: Den grekiska religionens historia, 1927, S. 113 und 353.

[4] Winternitz: Geschichte der ind. Lit. II, 1909, S. 151. Vgl. Jähns: Roß und Reiter I, S. 434 f.

[5] P. E. Dumont: L'Aśvamedha, 1927, S. X.

[6] Brøndsted, a. a. O., I, S. 242.

Pferdes (Sonnenpferd), schweigt aber von seinem Brauche im praktischen Leben.[1] Dieses Ergebnis gilt nicht nur für den nordischen Kreis. Es kann für die Indogermanen überhaupt allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Bei ihnen ist die wirtschaftliche Bedeutung des Pferdes von jeher gering gewesen, während es als Opfertier eine ganz besondere Stellung einnahm.[2]

In dem Verhältnis zwischen Pferdegott und Quellengöttin überwiegt ja auch ein anderes Moment als das chtonische, ein Moment, das diese Verbindung in einer natürlicheren Weise erklärt. In der vorhomerischen Religion nimmt das Mütterliche, das Weibliche die erste Stelle ein, während das Männliche geringeres Gewicht besitzt. Der Kult der in der Tiefe wohnenden Mutter, von der alles Leben stammt, und in deren Schoß alles Leben zurückkehrt, ist in Griechenland uralt, viel älter als die Verehrung des Himmelgottes.[3] Von diesem Kulte zeugen die Idole, die häufig dem Verstorbenen mitgegeben werden. „In ihnen können wir mit hoher Sicherheit die Darstellungen der großen lebengebenden Göttin erkennen die im gesamten östlichen Mittelmeerbecken im Mittelpunkt des religiösen Denkens stand".[4] Während Idole mit Kind den mütterlichen Charakter dieser Göttin andeuten, wird ihre weibliche Natur durch die starke Betonung von Brust und Schoß hervorgehoben.[5] Als gebärender wurde ihr ein Mann zugesellt, der die empfangende Erde befruchtete. So trat Poseidon in diesem Kreise vor allem als der zeugungskräftige auf. Sein Name bezeichnet in als den Gatten der großen Göttin, „Gatte der Da", seine Wirksamkeit ist durchaus sexuell betont. Er verfolgt die ihre verlorene Tochter suchende Demeter mit Liebeserwerbungen, und als diese um sich zu wehren, sich in eine Stute verwandelt, wird Poseidon ein Roß, das Demeter bespringt.[6] Im Vordergrunde steht hier als Symbol der Zeugung das Pferd. Daß die Verbindung von Zeugung und Pferd etwas mehr als ein mythologischer Einfall ist, beweist die phallische Natur des Pferdekultes, die

[1] Ebenda, II, S. 295.
[2] W. Koppers: Pferdeopfer und Pferdekult der Idg. Die Indogermanenfrage 1936, S. 198.
[3] O. Kern: Die Religion der Griechen I, S. 33 f.
[4] J. Wiesner, a. a. O., S. 172.
[5] Ebenda, S. 190.
[6] O. Kern, a. a. O., S. 60.

überall hervortritt, in dem indischen aśvamedha-Opfer, in dem römischen Oktoberroß, besonders deutlich in dem nordischen Vǫlsikult, wo ja im häuslichen Kreise unter Leitung der Frau ein Pferdephallos eine wichtige Rolle spielt.

Man hat sich bemüht den Phalluskult als eine dem arischen Geiste unwürdige Verehrung der tierischen Triebe darzustellen.[1] Das ist aber nicht nur den Sinn und den Charakter dieses Kultes, sondern auch die Religion selbst zu verkennen. Die Religion kann alles erheben; sie beginnt aber nicht mit dem Erhabenen. Wo das Leben geschaffen wird, hat auch die Religion ihren Anfang; was das Leben erhält, durchströmt auch sie. Durch alle Zeiten hat die Menschheit den höchsten Wert des Lebens in dessen Schöpfung und Erhaltung gefunden. Deshalb hat die Religion den Geschlechtstrieb und den Nahrungstrieb nicht gemieden, sondern aufgesucht und geheiligt und durch deren Hilfe die größten Höhen des Geistes erreicht. Speise und Trank einerseits, Geschlechtstrieb andererseits sind die beiden großen Wege zur Gottesgemeinschaft geworden. Kein Mensch hat vermocht, und deshalb auch nicht gewollt, das Sexuelle aus irgendeinem Verhältnis, auch nicht aus demjenigen zur Gottheit, auszumerzen. Die Griechen bilden hier keine Ausnahmen. Im Gegenteil. Weil sie das Wunder der Zeugung als etwas Heiliges packte, haben sie früh das menschliche Zeugungsglied zur Gottheit erhoben. In der Mysterien suchten und fanden sie das Göttliche in den intimsten Vorgängen des Menschenlebens.[2]

Vom Pferde gesucht und gefunden bedient sich mitunter der heilige See des Pferdes in der eigentümlichen Vorstellung von dem schicksalbestimmten Ertrinken eines Menschen. So verstehen wir eine über die ganze germanische Welt verbreitete Sage, die folgenden Inhalt hat: Alle Jahre an einem bestimmten Tage verlangt ein Fluß oder ein See einen Menschen als Opfer. Wenn dieser ausbleibt, zieht ihn das Wasser mit magischem Zwange zu sich, indem es aus der Tiefe ruft: Zeit und Stunde ist da, aber der Mensch noch nicht. Bald nachher kommt ein Mensch herzu gelaufen oder geritten und stürzt sich unaufhaltsam ins Wasser.[3]

[1] Vgl. E. V. Zenker: Religion und Kult der Urarier, 1935, S. 55. F. R. Schröder: Germanentum und Alt-Europa. Germ.-Rom.-Monatsschr. XII, 1934, S. 157–212.
[2] O. Kern, a. a. O., S. 54.
[3] L. Hagberg, a. a. O., S. 585, wo weitere Lit.

Die Vorstellung, die in der Kombination: Pferd-Wasser Ausdruck gefunden hat, ist nicht nur in die Welt der Sage und der Mythe eingedrungen. Auch in dem Bereich der Volkskunst ist sie zu finden. Als Gefäß für Speise und Trank spielt das Pferd eine große Rolle in einer Kunst, die der unpersönlichen volkstümlichen Schicht gehört und deshalb zeitlich und örtlich weit verbreitet ist.[1] Bald bildet der Behälter einen Reiter zu Pferde. Häufiger noch sind die Gießgefäße in Gestalt eines Pferdes allein. Neben der Vorstellung des von einem besonderen Tranke erfüllten Roßes geht die des Pferdes als Träger dieses Trankes. Karl Spieß sucht die Glaubensgrundlage dieser Erzeugnisse einer Volkskunst in der Vorstellung von dem Lebenswasser, das der Held mit Hilfe eines Pferdes herbeischafft.[2] Diese Auffassung kommt uns sowohl kühn als künstlich vor. Das Motiv findet seine volle Erklärung in der Vorstellung vom Pferde, das Wasser findet. Wir ziehen diese Erklärung vor, nicht nur weil sie einfacher ist, sondern auch — und besonders — weil sie auf einem volkstümlichen Erlebnis fußt. Unter Lebensbedingungen wo der Mensch sich noch dessen bewußt war, daß er dem Pferde das köstliche Wasser verdankte, mußte es dem Künstler nahe liegen den Wasserbehälter in der Gestalt eines Pferdes zu formen.

Die heilige Quelle, die im wirklichen Leben von dem wassersuchenden Pferde gefunden wird, deren Entstehung dann bald sagenhaft, bald mythologisch aus dem mütterlichen Schoße der Erde durch den Hufschlag des zeugungskräftigen Pferdes vorgestellt wird, ist der beste Trunk, der dem Verstorbenen gegeben werden kann, weil Labung eines der wichtigsten Lebensbedürfnisse ist. Wir schließen uns E. Crawley an, wenn er schreibt: „The sensation of thirst is the psychological correlate of the metabolic functions of water. In direct importance drink comes next to air and before food".[3] In nordischen Ländern können auch intense Empfindungen des Heiles und der Labung an den Quellentrunk geknüpft werden, wenn auch nicht zu jeder Jahreszeit gleich kräftig. Es ist bezeichnend, daß die Kraft der Heilquelle bei uns besonders mit dem Mittsommertag verbunden ist. Wer einmal

[1] K. Spieß: Reiter und Roß als Gefäß. Mannus Bd. 23, 1931, S. 104 ff.
[2] Ebenda, S. 126 ff.
[3] E. Crawley: Dress, Drinks and Drums, 1931, S. 177.

eines glühend heißen Hochsommertages aus der eiskühlen Flut einer richtigen Heilquelle getrunken hat, und sich dadurch fast wie berauscht fühlte, wird ganz unmittelbar verstehen, daß der Hochsommer, und nicht wie jetzt der Vorsommer, die ursprüngliche Blütezeit der Quellenverehrung sein muß.[1] Wie labungsfrisch und heilkräftig auch der nordische Mensch den Quellentrunk erleben kann, hat Sigrid Undset sehr schön bezeugt, wenn sie schreibt: „So oft ich zu einer Stelle kam, wo aus dem dunklen Schoße der Erde lebendes Wasser holdselig kalt und süß und rein heraufquillt, fand ich dennoch, daß es nicht richtig sein könne an nichts zu glauben. Denn in eine solche pulsierende Ader der Erde heiße Hände einzutauchen, sich Staub und Schweiß abzuwaschen und das kalte Quellwasser zu trinken und dann wieder davon zu gehen ohne jemand zu danken, das wurde bis tief ins Mark der Seele als roh und ungehobelt empfunden. Der Quellenkult scheint mir eine Religionsübung zu sein, die zu treiben normale Menschen sich gezwungen fühlen müssen, wenn sie sich nicht Gewalt antun. Ich erinnere mich, daß wir, als ich so ein zwanzig Jahre war, auf einer Wanderung zu der Quelle bei der Kapelle in Vatnås im Walde zwischen Sigdal und Numedal kamen. Dicke, schwarzblaue Gewitterwolken mit rotglühenden Rändern kletterten hinter der Wand eines dunklen Tannenwaldes herauf; das Wasser im Kolke um die Quelle sah tief und dunkel aus und wir knieten nieder und tranken daraus, drei Mädel, die nichts bestimmtes hatten, woran wir glaubten; aber wir ließen Silbermünzen in das Loch fallen, aus dem das Wasser herausquoll, „till whatever gods there be"."[2]

Weil dieser Glaube Gemeingut der Menschheit ist, sich an keinen bestimmten Himmelstrich begrenzt, sondern Grönländer wie Ägypter umfaßt, wird es unmöglich sein, seine Verbreitung durch Anleihen von Land nach Land allein zu erklären. Erlebnisse und Beobachtungen, die keine örtlichen und zeitlichen Grenzen kennen, müssen hier vorausgesetzt werden. Bei allen Völkern der Erde sind solche Erlebnisse an den *Todeskampf* geknüpft. Weder der Lebende noch der Verstorbene sehnt sich derart nach einem Trunke frischen Wassers wie der *Sterbende*, der im Fieber liegt. „Les blessés, les fievreux sont

[1] Olrik-Ellekilde, a. a. O., S. 385.
[2] Sigrid Undset: Selvportretter og landskapsbilleder, 1938, S. 183.

altérés, depuis Jésus crucifié, qui, quelques instants avants de rendre l'esprit, s'ecrie: „J'ai soif", jusqu'au soldat secouru sur le champ de bataille, qui gemit: „A boire, a boire, par pitie"."[1]

Wenn man sich vergegenwärtigt, wie tief die Erinnerung von dem Lebenden den Totenkult geprägt hat, wie in allen Erscheinungsformen dem Verstorbenen ein Merkmal des Lebens anhaftet, wird man auch verstehen können, daß der letzte und schmerzlich-lebhafteste Eindruck, derjenige des Sterbenden, den Jenseitsglauben bestimmen mußte, und daß der Durst des im Todeskampfe liegenden Menschen ganz unwillkürlich auf den Dahingeschiedenen überführt wurde. Mit dem Verblassen der Körperlichkeit des Toten im Bewußtsein mußte aber diese Vorstellung am schnellsten abgeschwächt werden, weil sie sich an keine konstanten Eigenschaften des Lebenden, sondern nur an einen kurzen, vorübergehenden Zustand knüpfte. Wir haben hier mit einer Wirkung der Gedächtnisschwächung zu tun, die im Totenglauben eine entscheidende, aber wenig beachtete Bedeutung gehabt hat. Wenn man an den Toten denkt, taucht immer die Gestalt des Lebenden im Bewußtsein hervor. Mit der Zeit aber verblaßt diese Gestalt in mehr oder weniger „seelischen" Zügen, die die körperlichen allmählich überwiegen. Dieser Prozeß vollzieht sich also in jedem einzelnen Menschen nach jedem einzelnen Totenfall; er kann deshalb nicht, wie man bisher nach evolutionistischem Muster getan hat, als eine Entwickelungsgeschichte des Totenglaubens der Menschheit aufgefaßt werden, wo der lebende Leichnam den Anfang und die Seele den Abschluß bildet. Beide Totengestalten lösen einander im Bewußtsein jedes Menschen ab.[2]

---

[1] W. Deonna: Croyances funeraires. Revue de l'histoire des Rel. 1939, t 119, S. 76.

[2] G. M. Kieslinger, a. a. O., S. 83.

Gedruckt 22. April 1941.

1939.

No. 1. H. Ludin Jansen: Die Henochgestalt. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung. Kr. 10,00.

» 2. B. Ebbell: Die alt-ägyptische Chirurgie. Die chirurgischen Abschnitte der Papyrus E. Smith und Papyrus Ebers übersetzt und mit Erläuterungen versehen. Kr. 5,50.

1940.

No. 1. I. Reichborn-Kjennerud: Vår gamle trolldomsmedisin. III. Kr. 14,00.

» 2. Hans Vogt: Salishan Studies. Comparative Notes on Kalispel, Spokan, Colville, and Coeur d'Alene. Kr. 1.50.

» 3. Harris Birkeland: Akzent und Vokalismus im Althebräischen. Kr. 15,00.

» 4. Harris Birkeland: Altarabische Pausalformen. Kr. 10,00.

» 5. Georg Morgenstierne: Notes on Phalūṛa. Kr. 5,00.

Papyri Osloenses.
Fasc. I. Magical Papyri, ed. by S. Eitrem. 1925. Kr. 30,00.
Fasc. II. Ed. by S. Eitrem and Leiv Amundsen. 1931. Kr. 30,00.
Fasc. III. Ed. by S. Eitrem and Leiv Amundsen. 1936. Kr. 50,00.

E. H. Lind: Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden. Supplementband. 1931. Kr. 30,00.

Henning Larsen: An Old Icelandic Medical Miscellany. 1931. Kr. 25,00.

P. O. Bodding: A Santal Dictionary. Vol. I. 1932. Kr. 43,00.
— — Vol. II. 1934. Kr. 35,00.
— — Vol. III. 1935. Kr. 47,00.
— — Vol. IV. 1935. Kr. 47,00.

Sigurd Grieg: Middelalderske byfund. 1933. Kr. 25,00.

Lorents Rynning: Bidrag til norsk almenningsrett. Første bind. 1934. Heftet kr. 20,00. Innbundet kr. 25,00.

Just Bing: Fra trolldom til gudetro. Studier over nordiske helleristninger fra bronsealderen. 1937. Kr. 15,00.

Sigmund Skard: A. O. Vinje og antikken. Studier i norsk åndshistorie. 1938. Kr. 18,00.

Olai Skulerud: Tinnsmålet. Fyrste bolken. Ljodlære. Andre bandet. 1938. I kommisjon hos Olaf Norli. Kr. 12,00.

Stattholder Carl Mörners brev til Carl Johan 1816—1818. Utg. av Sofie Aubert Lindbæk og Reidar Omang. 1938. Kr. 18,00.

Lars Reinton: Villandane. Ein etterrøknad i norsk ættesoge. 1939. Kr. 15,00.

Svale Solheim: Nemningsfordomar ved fiske. 1940. Kr. 10,00.

Hans Vogt: The Kalispel Language. 1940. Kr. 18,00.

Johan Schreiner: Hanseatene og Norge i det 16. århundre. 1941. Kr. 15,00.

Register til Forhandlinger og Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania 1858—1924.

Register til Avhandlinger og Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. 1925—1939.